سلسلة الدراسات الفكرية

الإسلاميون والمشاركة

في مجتمع متنوع

آية الله السيد محمد حسين فضل الله
الشيخ الدكتور عبد الله حلاق
المحامي الدكتور علي الحمصي
الدكتور زكي جمعة
الشيخ نعيم قاسم
الدكتور غسان طه
الأستاذ حسن شعبان
الدكتور بلال نعيم



الإعداد والإخراج الالكتروني
www.almaaref.org

منتدى الفكر اللبناني
The Lebanese Thought Club

الإسلاميون والمشاركة
مجتمع متنوع

الإسلاميون والمشاركة
في
مجتمع متنوع

إن الأفكار الواردة في هذا الكتاب

تعبِّر عن آراء أصحابها



الإعداد والإخراج الالكتروني
www.almaaref.org

اسم الكتاب: الاسلاميون والمشاركة في مجتمع متنوع

اعداد: منتدى الفكر اللبناني

الطبعة الأولى: كانون الثاني ٢٠١٠

الإسلاميون والمشاركة في مجتمع متنوع

الإعداد والإخراج الالكتروني
www.almaaref.org



الفهرس

القسم الثاني

الفصل الأول

الفصل الثاني

المقدمة

تكثـر الدراسات التي تتناول الحراك الفكـري والثقافي لدى الإسلاميين على امتـداد العالم الإسلامي. وقد انصبت هذه الدراسات على تناول بعض الأبعـاد المتصلـة بهـذا الحراك وما يتـلازم معه من سلوكـات عملية تتعلق بكيفيـة التعامـل مع الذات ومع الآخر المغاير سواء فـي الدين أو المذهب أو الأيديولوجيـا، أو لناحيـة الدعوة إلـى التجديد الديني وتكييـف أحكام هذا الديـن مـع الواقع المفتوح علـى مقتضيات التطـورات الحديثة فـي ميادين العلـوم والتكنولوجيا، وسائر ميادين المعرفة وما يرتبط بها من تبدلات في أنمـاط التفكير والسلوك. غير أن هناك من بين هذه الدراسات التي لا زالت تحظى باهتمـام الباحثين إشكالية علاقة الديـن بالدولة وهي فكرة لا تزال تجـد تحدياتها جـرّاء تطور الأشكال الحديثة للدولـة لا سيما مع نشوء فكرة المواطنيـة التي أتاحت للدولة توفيـر حقل عمومي للأفراد وتأطيرهم بإطار الـولاء الكلي عبر النظر إليهم بوصفهم أفراداً لا بوصفهم جماعات متغايرة بفعل العقيدة أو الانتماءات ذات الطابع التاريخي التقليدي.

لقـد طُرحت دولة المواطنة كبديل للدولة التـي كانت سائدة في العصور الوسطـى في أوروبا قبل بروز فكرة فصل الدين عن الدولة. وقد وجدت هذه الفكرة حاضناً لها لدى العديد من المفكرين والمثقفين في العالم الإسلامي،

علماً أن الدولة في العديد من أقطار هذا العالم ما زالت تستند إلى الولادات التقليديـة كالقبيلة والطائفة وسائـر الأطر التي لعبت ولا تزال دوراً وازناً في الحقل السياسي.

وعلـى ضوء هذا الواقع المتلازم مع الإخفـاق في برامج التنمية والحرية التـي وعدت بها الدولـة الناشئة بعد عهـود الاستعمار، بـرزت إتجاهات في الفكـر الإسلامي بمواجهة إشكالية العلاقة بيـن الدين والدولة، وبين الدين ومـدى ملاءمته للتطورات الحديثة في حقل السلطـة والتشريع، وتلازمه مع مقتضيات العدالة والتنمية والتأطير العام خصوصاً في المجتمعات المتنوعة ومنهـا لبنان الذي يشكل أحد خصوصيات هذا الواقع بتعقيداته الاجتماعية والثقافيّة.

ففيمـا مضـى كان شكل الحكم فـي الإسلام متفقاً عليه أثنـاء حياة النبي محمد ﷺ لجهة الحاكمية التي شغلها هو نفسه. وبعد وفاته طرحت الإشكالية حول طبيعة النظام السياسي الإسلامي في كيفيّة انبنائه، وآليات تشكله.

حتى ذلك الحين لم تكن موضوعة الفصل بين الديني والزمني مطروحة بشكل حثيث على الفكر الإسلامي وإنما جلَّ ما كان مطروحاً هو ما كان حول الآليـة التي يتم من خلالها تشكل السلطـة، وبالتالي تكون مشروعية الحاكم هـي المطروحة وليسـت مشروعية أحكام الديـن باعتبارهـا أحكاماً فردية وأحكاماً اجتماعية تستوجب وجـود سلطة لضمان تنفيذها وتشييد المجتمع الإسلامي على قواعد العدالة المفترضة بحسب التعاليم الدينية، فضلاً عن مشروعية التزام الحاكم بتعاليم الدين وضرورة طاعته أو عدمها.

غيـر أنه وبعد مرور قرون من الزمن، لا سيما مع دخول الاستعمار الغربي إلى العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، ومن ثم نشوء الكيانات القطرية

في أعقاب انهيار الخلافة العثمانية التي كانت تمثل بنظر الكثير من المسلمين امتداداً لنظام الخلافة الإسلاميّة، أدى نشوء هذه الكيانات إلى بروز حركة شديدة الاعتراض حول الواقع الجديد خصوصاً لدى الحركات الإسلامية.

استناداً إلى هذا الأمر، وفي ظل تنامي الدعوة إلى أسلمة النظام السياسي من جهة وإلى الفهم الديني المقترن بقدرة الدين وأحكامه على التعاطي مع تعقيدات الواقع، كانت هذه المقاربة التي انطلقت من هاجس معرفة اتجاهات الفكر الإسلامي في مقاربته لإشكالية العلاقة بين الدين والدولة مسنودة إلى الحقل السياسي المفتوح على واقع التنوع في مصادر السلطة فضلاً عن تنوعه المجتمعي. وبالاستناد إلى هذه الإشكالية حاولت المقاربة الرد على بعض التساؤلات المتفرعة عنها من قبيل التسويغات التي يقدمها المفكرون الإسلاميون حول المشاركة في الحقل السياسي العمومي أو نزعها عنه، وقد تراوحت هذه المقاربة بين شقين أحدهما عام يتناول إشكالية السلطة ببعدها العام، والآخر ذو طابع خاص اتخذ من التجربة اللبنانية ميداناً له.

أخيراً لا يفوتنا القول إن أهمية هذه المقاربات تجد دعامتها من راهنيتها التي ما زالت ميداناً للبحث وموئلاً لميادين شتى في المعرفة لدى المهتمين.

كما وأننا إذ نأمل لهذا الكتاب أن يشكل مورداً إضافياً للرصيد الفكري وللمهتمّين من المثقفين، نشكر الفريق الإداري الذي اضطلع بتنسيق جهود الباحثين والذي توّج جهده في إخراج هذا الكتاب إلى النور.

منتدى الفكر اللبناني

الشيخ خليل رزق

القسم الأول

الإسلاميون بين مشروعية المشاركة والمواطنة

نظام الحكم في الإسلام: قراءة في المفهوم والتجربة

آية الله السيد محمد حسين فضل الله

إن للإسلام أسلوبه الخاص في صنع الحضارة وفي حل مشكلة الإنسان. وقد يختلف في مفهومه عن الحضارة والمدنية عن مفاهيم أخرى، تماماً كما تختلف الماركسية عن الرأسمالية أو الاشتراكية عن الرأسمالية في طبيعة أسلوب الحياة التي تريدها للناس.

لذلك فنحن نؤكد أن الإسلام قادر بمفاهيمه وتشريعاته على أن يحقق السعادة للناس ولكن على طريقته الخاصة. ولكننا في الوقت نفسه لا نستطيع أن نفرض على الإسلام صورة المدنية أو الحضارة على الطريقة الغربيّة، فنحن لا نعتبر أن الطريقة الغربية في الحياة المدنية هي الطريقة الفضلى. وهنا نسأل هل يستطيع الإسلام أن يكفل حياة مدنية للإنسان على الطريقة الغربية، أو بالطريقة غير الغربية، كما أن للاشتراكية مفهومها الخاص حول طريقة تنظيم حياة الإنسان الذي يختلف عن الرأسمالية؟ إن للإسلام مفهومه حول طريقة تنظيم حياة الإنسان الذي يختلف عن الاشتراكية والرأسمالية معاً، ولكنه في الوقت نفسه يستطيع أن يحقق للإنسان التقدم في كل مجالات الحياة، وفي كل المجالات الإنسانية العامة.

ونحن هنا لسنا في صدد التعمق أكثر، ولكن نؤكد أن الإسلام استطاع في مدى مئة سنة منذ انطلاق الدعوة الإسلامية، أن يصنع حضارة علمية وفكرية وإنسانية عالمية اعتُبرت كما يقول رئيس وزراء الهند السابق الراحل، جوهر لال نهرو «**أم الحضارات الحديثة**».

وإذا كان الإسلام قد استطاع أن يصنع حضارة متقدمة أغنت الحضارة الغربية، وأعطتها قوة دفع وانطلاق، فإنه قادرٌ على صناعة هذه الحضارة في شكل أفضل بعد التقدم الإنساني، الذي لا يتنكر له الإسلام، بحال من الأحوال.

الحرية في الإسلام

من جهة أخرى، إن الإسلام يؤكد الحرية في دائرة الالتزام كما تؤكده كل الأنظمة الأخرى، فنحن نرى أن كل الأنظمة لا تدعو إلى الحرية الفوضوية، وإنما إلى الحرية المنظمة الملتزمة في دائرة التشريعات التي تفرضها الدولة. ونحن نؤكد حرية الإنسان داخل النظام الإسلامي ضمن الدائرة الأخلاقية التي يخضع لها التشريع الإسلامي في تنظيمه لحياة الإنسان، كما أننا لا نحرك الإسلام على أسسٍ ديكتاتورية، بل نعتبر أن للناس دورهم في هذا المجال.

إننا لا نتنكر للناس وللأمة فيما يراد أن يتخذه النظام الإسلامي من مواقف سياسية أو اقتصادية أو ما إلى ذلك. إن النظام الإسلامي لا يمثل الحكم الإلهي المطلق كما كان في القرون الوسطى حيث يعتبر رئيس الدولة نفسه ظل الله على الأرض، وأن كلمته ـ التي قد تنشأ عن

مزاجه. نافذة على كل الناس، بل إن رئيس الدولة هو إنسان يتقيد بالقانون في قراراته، كما يتقيد أصغر إنسان بالقانون، وللأمة أن تحاسبه على أخطائه، ولها أن تعزله إذا انحرف.

لذلك، نعتقد أن النظام الإسلامي عندما يتحرك في الدائرة الإنسانية العامة قد يختلف مع بعض الأنظمة الأخرى في نظرته إلى الحرية، أو في نظرته إلى تفاصيل الديمقراطية، ولكن لن تكون تلك الأنظمة أفضل منه في التعامل مع إنسانية الإنسان.

الديمقراطية:

هذا، وعندما نريد أن ندرس الديمقراطية من خلال قاعدتها الفكرية، فإننا نجد أنها تختلف اختلافاً كبيراً عن الإسلام، لأن المفهوم الذي تختزنه الديمقراطية في مضمونها الفكري هو أنّ شرعية أي قرار ينطلق من تصويت الأكثرية عليه وليست هناك أية شرعية لأي عنوان آخر في هذه الدائرة.

وفي ضوء هذا يستمد الإسلام شرعيته في حركة الواقع، من خلال اختيار الناس له لا من خلال كونه وحياً يحمل في ذاتيته معنى الشرعية، بل أعلى أنواع الشرعية، وانطلاقاً من هذا، فلو أنّ الناس رفضوا الإسلام لفقد شرعيته في حركة الواقع وفي الوعي السياسي العام. إنّ المسألة قد لا تكون لها انعكاسات عملية بالمعنى السياسي، لأنّ بعضهم قد يقول: ما همك إذا استطعت أن تحكم إسلامياً باسم الديمقراطية، بين أن يفكر بعض الناس بأنّ شرعيتك منطلقة من

اختيــار الأكثرية أو أن شرعيتــك منطلقة من اللّه سبحانه وتعالى؟ ولكن علــى الرغم مــن أن حركة الواقع تفرضــ الإسلام، إلاّ أنّنــا نلاحظ أنّه عندما يختار الإسلاميون عنــوان الديمقراطية لحركتهم السياسية فإن معنــى ذلك أنهم يلتزمون كل مضامينها وإيحاءاتها، الأمر الذي ينعكس سلبــاً علــى خطوط الثقافــة الإسلامية في وعي الأمة، كمــا ينعكس على التزامات الإسلاميين بالنتائــج السلبية أو الإيجابية للنهج الديمقراطي فــي مواجهتهم للنادي السياسي الذي يتحركون فيه. لذلك فإننا نتصور أن المسألــة تحمل سلبية فــي الجانب الفكري والإيحائــي ثم تتطور بعد ذلــك، لتستطيع أن تطــرح إمكانية تغيير هذا الحكــم أو ذاك. لكننا إذا أردنــا أن ننطلق مــن واقع الديمقراطيــة، بعيداً عن العنــوان الفكري أو العنوان السياسي الذي يكون واجهة لحركتنا السياسية، فإنّ من الممكن عندمــا نعيش فــي مجتمع ديمقراطي أن نستفيد مــن هذا المجتمع، وأن ننطلق لنشارك في العمل على الدخول إلى كل مواقعه من خلال الفرصة العامــة التــي يفرضها اختيار الأكثرية عندما نؤمــن بأننا نملك الأكثرية أو حتــى عندما لا نملك الأكثرية، فإنّ التحرك في هذه الدائرة للحصول علــى أكبر قدر ممكن من الأصــوات يمنحنا حضــوراً سياسياً في الواقع السياسي العام، الأمر الذي يؤدي إلى إيجابيات كبيرة.

إذاً نحــن نستطيع أن نستفيد مــن الديمقراطية في المجتمع المتنوع ـ كمــا يستفيــد غيرنا أيضــاً ـ من دون أن نتبنّاها كخــط فكري، وفي هذا الجانــب لا بد لنا من أن نحرك خطابنا السياسي عندما ننجح أو عندما

نخسـر بأسلوب ومنهجية لا يجعلان حركتنـا السياسية ـ في وعي الناس الآخريـن ـ حركة الإتجاه الذي يمنـع الآخرين حرياتهم، كما لاحظنا في تجربة بعض البلدان الإسلامية التي استطاعت أن تحصل على قدر كبير من الاختيـار الشعبي. إننا لاحظنا أنّ الخطـاب السياسي، الذي تحرك فـي هذه الدائرة، أوجـد إرباكاً في الجو السياسـي والإعلامي لمصلحة خصوم الإسلام، مـا جعلهم يهاجمون نتائج التجربة الشعبية من خلال طبيعـة مفردات الخطـاب السياسي الذي لـم يكن مدروسـاً سواءً على مستوى خطوطه أو على مستوى توقيته.

هـذا العرض الذي تحدّثنا عنه يتصـل بالديمقراطية في شكل عام، ولكننا قد نستطيع أن نسأل في هذا المجال أننا عندما نعيش في مجتمع إسلامي هل يمكن أن نتبنى الديمقراطية؟ من الطبيعي أننا لن نستطيع أن نضعها في الوعي السياسي كمنهج فكري إذا أردنا أن نتحرك سياسياً في إطارها الشكلي، ولكننـا نستطيع أن نحصنها بأن نطلق مسألة خيار الشعـب بعد أن نضع الحـدود للممارسة الديمقراطية من حيث الشروط التـي لا بد من أن يتميز بها المرشح بما ينسجم مع الخطوط الإسلامية أو طبيعة الظروف الموضوعيـة للمسألة الإسلامية وشروطها الشرعية. وبذلـك نستطيع أن نجمع بيـن أصالة الخط الإسلامـي، لنكفل له عدم الانحراف في اتجاه آخر ونكفل مشاركة الأمة في القرارات التي تتحرك في حياة مجتمعاتهـا أو أفرادها من أجل إعطاء المسألة بعداً تلتزم فيه الأمـة بخطوطها الشرعية في التزامهـا بالأشخاص والتزامها بالنظام،

بحيث يمكن أن يحقق للدولة الإسلامية العمق السياسي الذي يطل على العالم، بالطريقة التي تقول إنّ الإسلام لا يلغي الأمّة عندما يتحرك في كل إدارته لشؤونها التفصيلية ولكنه يجمع بين الإسلام الذي هو خيار الأمة، باعتباره دينها، وبين رأي الأمة في المصالح والتفاصيل. إننا بذلك يمكن أن نحصل على مشاركة الأمة في كل القرارات السياسية التي لم يجعل الإسلام لها خطوطاً تشريعية تعبدية حاسمة في ما شرّعه اللّه، سبحانه وتعالى، أو في ما بيّنه رسوله ﷺ وبذلك يمكن أن نجمع بين الأمرين.

ولعلنا في هذه المسألة نستوحي تشريع البيعة. إننا نلاحظ أن النبي ﷺ الذي أرسله اللّه، سبحانه وتعالى، رسولاً للناس لتكون شرعيته من خلال إرسال اللّه له لا من خلال الناس، إننا نلاحظ أنّ البيعة التي تحدّث عنها القرآن في بيعة النساء والرجال للنبي ﷺ، تعطي معنى الحاجة إلى أن يلتزم الناس العقيدة على مستوى الإيمان، من خلال أنّ الرسول ﷺ هو رسول اللّه، وأن يلتزموا السير في الواقع العملي لحركة العقيدة والشريعة في تفاصيلها في الالتزام بولي الأمر وبالخطوط التفصيلية للإسلام، على أساس أن يكون خيارهم من خلال إيمانهم والتزامهم. ربما كانت البيعة إشارة إلى ضرورة التزام الأمة القيادة والتعبير عن رأيها فيها حتى تلك التي تمثل قيادة معيّنة من اللّه، سبحانه وتعالى، ولن يكون رأي الأمة في القيادة هو الذي يعطيها شرعيتها ولكن ليعمق التزامها به وواقعية الحركة في هذا الاتجاه.

ومن هنا يمكننا أن نستوحي نهجاً يشبه النهج الديمقراطي في النتائج وهـو أن يكون للأمـة عملية الاختيار فـي سياستها بالتعـاون مع النظام السياسي الحاكم، الذي قد يأخذ شرعيته من نظرية ولاية الفقيه أو من الشورى أو من أي شيء آخر.

هذا عندمـا نتحدث عن الديمقراطية كخط سياسـي، فإذا أردنا أن نتحدث عـن الديمقراطية من خلال إيحاءاتهـا الأخلاقية، عندما يُقال فـلان إنسان ديمقراطي أو هذه طريقة ديمقراطية أو روحية ديمقراطية لتكـون نفياً للديكتاتوريـة وللاستبداد، فإنّ الإسـلام ديمقراطي بكل ما للكلمة من المعنى الإيحائي والسلوكي للديمقراطية بعيداً عما هو المنهج الفكري الذي أشرنا إليه.

الإسلاميون ونظام الحكم:

وحول النظام السياسي المتصل بالعقيدة والشريعة نود أن نوضح أن المنظومة الإسلامية تنطلق من مفهومين: مفهوم يتصل بالعقيدة وآخر يتحرك فـي الشريعة. أما المفهوم الذي يتصـل بالعقيدة فهو أن الملك لله ولذلـك فإن الحكم لله من موقع أنـه خالق؛ فهو الذي يملك منا ما لا نملـك من أنفسنا وهـو الذي يهيمن على الأمر كله وفـي كل وجودنا وهو الـذي يعلم مـن نفوسنا ويعلم كل ما يصلحنا وما يُفسدنـا ﴿**أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ**﴾ (الملك: ١٤).

وعلى هذا الأساس، فإن الحكم عندما يكون حركة في تسيير المحكوم بـكل مواقعه، فإن من الطبيعي أن يكـون الله هو المهيمن على ذلك كله،

لأنــه إلهنا وربنا ونحن عباده، ولا يملك العبــد، فيما هو مفهوم العبودية الحقة، أيّ موقف أمام سيده، فكيف إذا كان ذلك السيد هو اللّه؟

لذلــك فــإن الحاكمية بالمعنــى التكويني الذي يعنــي خضوع وجودنا لإرادة اللّه، وبالمعنــى الحركــي الذي يقتضي انفتــاح تحركنا على إرادة اللّه سبحانــه وتعالى فيما يريدنا من ذلــك، توحي بمفهوم الحاكمية للّه مــن خلال العقيدة، وهذا هو الذي يرتبط بمعنى التوحيد ونفي الشرك. فلا يملك أحد غير اللّه أن يتصرف في وجودنا ومن ثم في شؤوننا.

أمــا المفهوم الــذي يتحرك في خــط الشريعة فإنه ينطلــق من الآية الكريمة: ﴿**وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَــى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الخِيَــرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ**﴾ (الأحــزاب:٣٦) وقوله تعالى: ﴿**فَــلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَــيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْــلِيمًا**﴾ (النساء:٦٥) وقوله تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَــرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْــوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ (الجاثية:١٨) إلــى غيــر ذلك من الآيــات التي تتحدث عــن أن الحكــم للّه وعن الكفر والفســق والظلم، كصفات حركية في الجانــب السلبي لمن لا يحكم بما أنزل اللّه.

إن ذلــك يعنــي أن اللّه أرادنــا أن نتحرك في خــط شريعته من موقع طاعته وتجسيــد معنى العبودية في الحياة أمامــه. لأن اللّه يريد للحياة الإنسانيــة أن تنسجــم مع الحيــاة الكونية، لتتحرك تلك بــإرادة اللّه في التكويــن وتتحرك هذه بإرادة اللّه فــي التشريع، ليكون هنــاك تكامل بين

الإنسان الذي يطيع الله في أوامره ونواهيه وبين الكون الذي يعيش الإنسان في داخله ويخضع في وجوده التكويني لقوانينه، ليطيع الله في حركة السنن الكونية. فليس لأحد أن يشرّع في مقابل شريعة الله وليس لأحد أن يتجاوز الخطوط التي وضعها الله، تعالى، في مسألة الحكم والحاكم وفي تفاصيل القانون الذي ثبت أنه وحي من الله.

ولكن ليس معنى ذلك أن لا حكم للإنسان أو أن الإنسان لا يستطيع، في الدائرة الواسعة التي أوكل الله أمرها إليه ضمن ضوابط معينة أو التي أباح الله له أمر التحرك فيها وتحديد تفاصيلها، ليس معنى ذلك أن الإنسان يتجمد وأننا نطلق كلمة الحاكمية لله، لنظل نحدّق في البعيد من دون أن ننطلق في حياتنا من خلال أصولها العملية التي تمثل التفاصيل الحياتية للإنسان. إن الله تعالى يحكم من خلال الإنسان، فقد حكم الله من خلال أنبيائه وأوليائه ومن خلال كل الناس الذي ينسجمون مع الخط العريض للإسلام. ولذلك فإنه لا بد للناس من أن يحكمهم الناس. ولكن القضية هي أن الناس الذين يحكمون أو الذين يحكّمهم الناس في أنفسهم وفي الواقع لا بد من أن تكون لهم الصفات التي يرضاها الله سبحانه وتعالى للذين يتولّون مسؤولية الحياة، ومسؤولية الناس.

ومن هنا، فإننا عندما ندرس نظرية الحكم في الإسلام، سواء كان ذلك على مستوى نظرية الإمامة أو نظرية الخلافة أو نظرية الشورى التي ربما تتحرك في إطار أوسع من شروط الإمامة والخلافة، بحسب الضوابط الموجودة لدى الفقهاء أو المفكرين المسلمين، عندما ندرس

ذلك نجد أن مسألة حاكمية اللّه لا تعني أن الحكم في الحياة يكون إلهياً، بمعنى أن يكون الحاكم ظل اللّه في الأرض من دون أية ضوابط وحدود؛ بحيث تكون المسألة هي ذاتية الحاكم في موقعه، لا موضوعية الخط الذي جعله اللّه له في حركته.

إننا نجد أن اللّه حدّد للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وهو النموذج الأعلى للإنسان الذي جعله اللّه نبياً وخليفةً للناس، حدد له الحدود وقنّن له القوانين؛ فلا يستطيع النبي أن يحكم بمزاجه وإن كنا نفترض أن مزاجه لا ينفصل عن إرادة اللّه فيما أودعه اللّه في نفسه من القداسة ومن العصمة ومن الانفتاح على كل مواقع رضاه، ولكن اللّه لم يجعل ذلك منطلقاً من الذات بل من الخط. ومن هنا رأينا اللّه يتحدث معه كما يتحدث مع أي مسلم، ويتحدث مع الأنبياء كما يتحدث مع أي إنسان. **﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾** (الزُّمر:٦٥) و **﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ الأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾** (الحاقَّة:٤٤-٤٥).

ومن هنا، فإن مسألة الحكم ليست إلهية، بالمعنى الذي يفهم بعض الناس منه الحكم الإلهي، أي الإنسان الذي لا يسمح لأحد أن يناقش أو يسأل، والإنسان الذي يتحرك بمزاجه وبإرادته الذاتية، بعيداً عن الضوابط التي تحمي الناس منه أو تحميه من نفسه. ولذلك فإن اللّه أمر نبيه أن يشاور الناس مع أن النبي مرتبط بالوحي، فقال: **﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ﴾** (آل عمران:١٥٩). لذلك إن الحكم في الإسلام ينطلق من حالة موضوعية، تتحرك فيها الذات القائدة

بالضوابـط التـي يمكن للناس أن يرصدوا مـن خلالها حركة الحكم في انسجامهـا مع هذه الضوابط أو عدم انسجامها. فهو ليس الحكم الإلهي المطلـق، ولكنه الحكم الإنساني الذي يستمد شرعيته من الخطوط التي جعلها اللّه تعالى للحكم ولحركته.

ولهـذا لاحظنـا أن النبي محمداً صلى الله عليه وآله وسلم هـو المعصوم من قبل اللّه في التبليـغ وفـي حركته في الواقـع، ولذلك نـرى أن السنّة هـي قوله وفعله وتقريـره. إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقف، فيما ترويـه كتب السيرة، أمام المسلمين فـي آخر لحظات حياته، ليقول لهم: «**إنكم لا تمسكون عليّ بشيء وإنني ما أحللت إلا ما أحلّ القرآن وما حرّمت إلا ما حرم القرآن**»، وفي رواية «**إنـي مـا أحللت إلا ما أحلّ اللّه وما حرمـت إلا ما حرم اللّه**». كأنه يريد أن يقـول لهم ادرسـوا كل تاريخي معكـم في حركة الدعـوة والممارسة والحكـم واعرضـوا ذلك على شريعة اللّه التي بلّغتكـم إياها، لتجدوا أن أقوالـي وأفعالي وعلاقاتـي منسجمة مع هذا الخط، وهـذا ما نقرأه في بعض كلمات الأنبياء ﴿**وَمَا أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ**﴾ أو ﴿**وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ**﴾.

إننـا نفهم من ذلك أن الحكم في الإسلام هـو حكم إنساني، يستمد شرعيته من اللّه في حدود الضوابط التي جعلها اللّه للحكم وللحاكم.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الدولة الإسلامية هي دولة مدنية، عندما تُطلُّ على بعض جوانب المعنى الإلهي في الدولة. فهي دولة مدنية لأن للحاكـم فيها ضوابط معينة يستمر فيها ما استمر مع هذه الضوابط

ويبتعد عنها ما ابتعد عن هذه الضوابط، بحيث إن الأمة إذا رأت أن هذا الحاكم فقد الضوابط الشرعية التي تجعله في موقع الشرعية للحكم فإن عليها أن تبتعد عنه. وهكذا نجد أن لهذه الدولة قانوناً شاملاً لكل المجالات العملية التي يعيشها الإنسان بحيث تستطيع الأمة أن تواجه الحاكم بالقانون، كما يستطيع الحاكم أن يواجه الأمة في أعماله أو في ما يريده منها من خلال القانون.

وعلى هذا الأساس، فإن الدولة ليست دولة الحاكم المطلق الذي يحكم باسم اللّه من خلال مزاجه أو أفكاره الذاتية الخاصة ولكنها الدولة التي يحكم فيها الحاكم باسم شريعة اللّه؛ فإذا كان معصوماً فإنه ينطلق من خط العصمة في ما تبلّغه وفي حكمه ولكن بالمستوى الذي يسمح فيه للآخرين بأن يثيروا أمامه علامة الاستفهام حول طبيعة حركته في الموقع. ولذلك لاحظنا مثلاً أن الإمام علياً كان يواجه الناس، ليطلب منهم أن ينقدوه وكان يقول لهم «**فلا تكلموني بما تكلمون به الجبابرة، ولا تظنوا بي استثقالاً لحق يُقال لي أو لعدل يُعرض عليّ فإن مَن استثقل الحق أن يقال له والعدل أن يُعرض عليه كان العمل بهما عليه أثقل، فلا تكفّوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل فإني لست بفوق أن أخطىء**».

إن الحاكم هنا، الذي يعتقد فريق من المسلمين بعصمته في هذا المجال، يغري الناس بنقده وبمراقبة كل أفعاله، وبأن يقولوا له كلمة الحق ولو كانت قاسية وأن يشاوروه بكلمة العدل، مهما كانت طبيعتها

ويغريهــم بذلك على أساس أن يقول لهم «**إني لسـت بفوق أن أخطىء**». إن معنى ذلك أن الحاكم الإسلامي هو حاكم مدني مسؤول يغري الناس بــأن ينقدوه بــدل أن يعظموه أو يمدحوه أو يرفعــوه إلى الدرجات الذاتية العليــا. إنه كان يقول لهم: «**ليس أمــري وأمركم واحد، إنني أريدكم لله وأنتم تريدونني لأنفسكم**».

إننــا عندما ندرس شخصيــة الحاكم الإسلامي فــي شخصية النبي عندمــا يحكم، وفي شخصية كل الخلفاء والأئمة الذين يمثلون الشرعية عنــد المسلمين، نجــد أن الحاكم كان يحدث الناس عــن الشريعة وعن كتــاب اللّه وعن أسس الحكم، ولهذا فإننا نستطيع أن نقول: إنّ الحكومة الإسلامية هي حكومة مدنيــة تتحرك في الخط الإلهي، أي الوحي الذي يحــدد للحاكم شرعية الحكم وشرعية وقوفه في موقع الحكم، ليحدد له شرعية كل التفاصيل في نطاق القانون الشرعي أي الشريعة.

أمــا الحديــث عن النمــوذج الغربــي للديمقراطية باعتبــاره الأنسب والأصلــح للواقع العربي فإنني لا أعتقد أن عمليــة إسقاط هكذا نموذج، نتــج من ذهنية تعيش فــي أجواء محددة، يمكن أن تنجــح بشكل آلي في مجتمعاتنا العربية. وأكاد أقــول إن مجتمعاتنا تعيش الذهنية الشرعية، ذهنيــة «**البطل**» ولا تنسجم مع عقليــة المؤسسة إلا من خلال المؤسس؛ الأمــر الــذي يجعل تأثيــر البطل في الواقــع الشرعي أكثر مــن تأثير أية مسألة أخرى، ولهذا نجد هذا الالتزام الديني بالأشخاص في كل الأديان الشرقيــة يتقدم على الالتزام بالدين نفسه، ولذلــك فإن التطور الديني

الشعوري يحوّل مسألة الالتزام بالأشخاص إلى نوع من العبادة وإلى حالة تقرب من الحالة الوثنية فتستغرق في الشخص أكثر من الاستغراق في قيمه ومفاهيمه.

نحن نتصور أن الديمقراطية الغربية ليست هي النموذج الأمثل للمرحلة العربية من خلال طبيعة التركيبة الذهنية. ونحن لا نعارض وجود فئات تعيش قلق الحرية ومعنى التعددية في تفكيرها، ولكن هذه الفئات بالذات، إذا نزلت إلى الأرض واستطاعت أن تمسك بزمام الحكم، فإنّ أصحابها يتخلّون عنها بسهولة، ولعل أفضل دليل على ذلك هو ديمقراطية الجزائر فقد لاحظنا أن الأسلوب الديمقراطي الذي ساهم في نجاح جبهة الإنقاذ (في الجزائر) قد انتفض عليه وعلى نتائجه بدعوى أن الديمقراطية لا يمكن أن تحتضن غير الديمقراطيين.

الموقف من الأقليات الدينية

أما عن الإسلام والأقليات الدينيّة، فقد انطلق التشريع حول هذه المسألة في خطين عريضين:

الخط الأول: هو خط أهل الكتاب الذين ينتمون في صفتهم الدينية إلى كتاب منزلٍ كاليهود والنصارى والمجوس - في قول مشهور - والصابئة، فهؤلاء تنتهي مسألة القتال بين المسلمين وبينهم بالإسلام أو بدفع الجزية التي يفرضها وليّ الأمر الذي يتغلب عليهم، لتكون الجزية في مقابل الحماية الإسلامية

لهم من دون أن يلتزموا أي التزام عسكري في حماية ثغور المسلمين، هذا إضافة إلى حقوقهم الدينية في عباداتهم وطقوسهم وتقاليدهم في نطاق النظام العام للدولة من دون انتقاص إنسانيتهم، وذلك على أساس عقد الجزية الذي يخضع فيه الطرفان للالتزامات المتبادلة في المفاوضات في هذا الميثاق، وهذا هو الذي يطلق عليه عنوان «**عقد الذمة**» باعتبار أن هؤلاء يدخلون في ذمام المسلمين وفي مسؤوليتهم الأمنية والسياسية.

وإذا كان بعض الناس يثير هذه المسألة بطريقة سلبية على أساس أنها تنتقص عن حقوقهم الإنسانية، فإننا ندعوهم إلى دراسة المسألة في شكل دقيق بعيداً من الأساليب الاستهلاكية السياسية، ليروا أنها كانت تمثل أسلوباً حضارياً يحمي الأقليات ويمنحها حقوقها الدينية والاجتماعية والسياسية في نطاق النظام العام، ويبعدها عن الإحراج في إدخالها في الحرب التي قد تشنّها الدولة الإسلامية ضد الفئات التي تلتقي مع هذه الأقليات في انتمائها الديني، أو الحرب التي تتحرك للدفاع عن الإسلام الذي لا يؤمن به أتباع الأقليات ولا يرون مبرراً للتضحية بأنفسهم في سبيله.

إننا لا نريد الدخول في تفاصيل «**عقد الذمة**» أو عقد «**الجزية**» الذي يمثل حالة إنهاء الحرب مع أهل الكتاب، لأن البحث لا يستهدف الدخول

في التفاصيل، فلذلك مجال آخر، بل يستهدف إعطاء الأفكار العامة في نظرة الإسلام إلى الأقليات.

الإسلام وغير أهل الكتاب

الخط الثاني: هو خط غير أهل الكتاب، كالملاحدة والمشركين والأديان الأخرى غير السماوية، كالبوذية ونحوها.

ويرى الفقهاء المسلمون ـ من خلال الكتاب والسنّة في الاجتهاد المعروف فيما بينهم ـ أنه يُقبل منهم الإسلام حتى في صورته الشكلية التي لا تنطلق من قناعة ذاتية، لأن المطلوب ـ في هذه الحالة ـ إخضاعهم للسلطة الإسلامية، وإخراجهم من أجواء العداوة للإسلام والمسلمين، وإدخالهم في المجتمع الإسلامي كما لو كانوا جزءاً منه، لأن ذلك هو السبيل الأقرب لاندماجهم في الجو الإسلامي وانفتاحهم على حقائق الإسلام من خلال الوضع المنفتح على الحقيقة الإسلامية بهدوءٍ بعيداً عن حال التشنج العدواني الذي كانوا يعيشون فيه سابقاً.

وربما كان الأساس في ذلك هو أن الإسلام لا يعتبر الإلحاد والشرك فكراً محترماً يفرض احترام انتماء الناس إليه، بل يراه نهجاً منحرفاً عن طبيعة الأشياء منطلقاً من الجهل والتخلف والعصبية، ولذلك عبّر القرآن الكريم عن الكافرين والمشركين بأنهم ﴿**الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾ للإيحاء بأنهم كفروا من موقع جهل، لا من موقع فكرٍ مضاد.

وإذا كانت المسألة تتحرك في هذا الاتجاه، فإن من الطبيعي أن لا

يحترم الإسلام الجهل في طبيعته ونتائجه، فيضغط على الذين يختارونه لينتقلوا منه إلى المواقع التي تتيح لهم إمكانات المعرفة المنفتحة على حقائق الغيب في آفاق الإيمان بالله.

سُبل العيش بين المسلمين وغيرهم

وليس هذا هو السبيل الوحيد للتعايش بين المسلمين وغير المسلمين من أهل الكتاب والكافرين والمشركين، فهناك سبيل آخر يمكّن للأقليات الدينية وغير الدينية ـ من الفئات المضادة للدين ـ من أن تتعايش مع المسلمين في داخل المجتمع الإسلامي، أو في بلدانها الخاصة المستقلة، من خلال الدخول في المعاهدة أو المهادنة أو المعاقدة مع المسلمين حسب الشروط التي تتفق عليها مع أولياء الأمر من المسلمين، تبعاً للمصلحة الإسلامية العليا التي تفرض على المسلمين إنهاء الحرب مع الآخرين أو تجميدها، والدخول إلى مواقع السلام مع الشعوب الأخرى التي لا تدين بالإسلام، سواء كان السبب في ذلك قوة الكافرين في عددهم وعدّتهم ومواقعهم السياسية أو الاقتصادية، بحيث لا يملك المسلمون الدخول معهم في حرب متعادلةٍ، ما قد يدفع المسلمين إلى طلب الدخول في محادثات سلام أو معاهدة معهم أو إلى قبول ذلك إذا قدّم الكافرون الطلب بمبادرة منهم، أو كان السبب وجود مصلحة عليا للمسلمين للتعايش مع الآخرين في سلام عادل متوازن من خلال طبيعة الأجواء الدولية التي تربط كل دول العالم في ميثاق شامل للصداقة أو عدم الاعتداء

على طريقة ميثاق الأمم المتحدة، ما يجعل المسلمين في عهد شامل مع كل دول العالم، إلا الدول التي تنقض العهد وتعلن الحرب عليهم، أو الدول التي لا تملك أية شرعية سياسية لدى المسلمين، كإسرائيل.

وهذا الخط ـ خط المعاهدة ـ يختلف عن الخطين الآخرين، وهو الذي يمكن أن يزيل الكثير من السلبيات التي قد يثيرها بعضهم حول المنهج الإسلامي في نظرته إلى الآخرين ليكون السيف هو كل شيء في المسألة، ليفرض الإسلام أو الجزية أو القتل، مما يبتعد به المسلمون عن إمكان التعايش مع الشعوب الأخرى التي تختلف عنهم في الانتماء الديني أو عن إمكان التعامل بإنسانية وعدالة مع الأقليات الدينية الأخرى التي لا تريد الدخول في الإسلام ولا تحب دفع الجزية، ولا تعرّض نفسها للحرب الدائمة.

وفي ضوء ذلك، يمكن لنا أن نتصور أن المجتمع الإسلامي في نطاق الدولة الإسلامية يحتوي على المواطنين الذين يتنوّعون في أديانهم مع مساواتهم في الحقوق المدنية أو السياسية العامة التي لا تتنافى مع الخصوصيات الذاتية للإسلام.

أقول إننا بحاجة إلى تطوير في الشكل لا في العمق، لأن الفكر الإسلامي الذي عاش تجربة طويلة متنوعة في طبيعته المنفتحة على حاجات الإنسان في كل مرحلة من المراحل، يوحي بأن النظام الإسلامي ليس مجرد عنوان فكري نحاول البحث عن أرض يمكن أن يتحرك فيها،

ولكنــه يمثل كيانــاً قانونياً فكريــاً فلسفياً على مستــوى القواعد الفكرية النظريــة والعملية. ومشكلتنــا الآن هي: كيف يمكن إخــراج هذا النظام الإسلامي إلى الواقع بطريقة عصرية جديدة؟



الإسلاميون والمشاركة السياسية في الحكم

الشيخ الدكتور عبد الله حلاق[1]

- طروحات المعارضين للمشاركة السياسية
- طروحات المؤيدين للمشاركة السياسية
- تقويم الطروحات في ضوء الأدلة الشرعية

المقدمة

اختلفت الآراء وتعددت المواقف لدى حركات وأحزاب ومفكري الصحوة الإسلامية تجاه مسألة مشاركة الإسلاميين في الحكم مع الأنظمة الوضعية (ملكية، ديمقراطية، ديكتاتورية)، على أساس التعددية السياسية في نظام الحكم، فمنهم من أيّد المشاركة وبيّن مصلحة المسلمين في ذلك، ودعم رأيه هذا بأدلة شرعية وسياسية، ومنهم من رفض المشاركة السياسية وبيّن الضرر الذي يصيب المسلمين والمسيرة الإسلامية من ذلك، ودعم رأيه هذا بأدلة شرعية وسياسية.

(١) مدير مركز دراسات الوحدة الاسلامية

طروحات المعارضين للمشاركة السياسية

طرح الذين لا يجيزون المشـاركة السياسـية أدلتهم الشرعية والفكرية والسياسية المحددة بالتالي:

١- يفتـي الإمام الحافظ عماد الدين إسماعيل بن كثير بكفر مَن يتحاكـم مـن المسلمين إلى كتـاب أو شرعة وضعيـة، فيقول: «**في ذلك كله مخالفة لشرائع الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فمن ترك الشرع المحكم المنزَّل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى (إلياسا)[1] وقدمها عليه؟ من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين**»[2]... **قال تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾**[3].

٢- ويـرى سيـد قطـب أن المشاركـة السياسيـة تأتي فـي صالح الجاهليـة وأنظمتها الوضعية، لا في صالـح الإسلام والدعوة الإسلاميـة، وأنه لا يمكـن الالتقاء مع الجاهليـة في منتصف الطريق، لأن الرسول ﷺ ومعه الصحابة الكرام، قد تحملوا

(١) هي شرعة جنكيز خان التي كان يطبقها على البلاد التي يحتلها، وفيها الكثير من الظلم والاعتداء على الناس.

(٢) الإمام عماد الدين إسماعيل بن كثير – البداية والنهاية – م/٧ – ج/١٣ – ص١١٩.

(٣) النساء / ٦٥.

من إيــذاء وعنت الجاهليــة الأولى، أكثر ممــا تفعله الجاهلية الحديثــة بالمسلميــن، ومع ذلك لــم يلتقِ معهــا، ولم يستجب لعروضها المغرية في المشاركة السياسية للأسباب التالية:

أولاً: لقد قال الرجل العربي -بفطرته وسليقته- حين سمع رسول اللّه يدعو الناس إلى شهادة أن لا إله إلا اللّه وأن محمداً رسول اللّه «**هــذا أمــر تكرهــه الملــوك**»، وقال رجل آخــر من العرب بفطرتــه وسليقته «**إذاً تحاربك العرب والعجم**». لقد كان هذا العربــي وذاك يفهم مدلولات لغته. كــان يفهم أن شهادة أن لا إلــه إلا اللّه ثــورة على الحاكمين بغير شــرع اللّه عرباً كانوا أم عجمــاً! كانت لشهادة أن لا إلــه إلا اللّه جذبتها في حس هؤلاء العــرب... إنهــم يصرحون بالنتيجــة الهائلة التــي تتقرر من إعلان تلــك الحقيقة. إنها الخروج مــن الأرض... إنها ذهاب السلطان... إنها إبطال شرعية الحكم... أو محاولة قلب نظام الحكم!... بالتعبير العصري الحديث[1].

ثانيــاً: إن الجاهليــة جاهلية والإســلام إسلام، والفــارق بينهما بعيــد. والسبيل هو الخروج من الجاهلية بجملتها إلى الإسلام بجملتــه. وأول خطــوة في الطريــق هي تميز الداعيــة وشعوره بالانعزال التام عن الجاهلية تصوراً ومنهجاً وعملاً، الانعزال

(١) سيد قطب - في ظلال القرآن - م/٣ - ص١٣٤٨.

الذي لا يسمح بالالتقاء في منتصف الطريق، والانفصال الذي يستحيل معه التعاون إلا إذا انتقل أهل الجاهلية من جاهليتهم بكليتهم إلى الإسلام... إنه ليس هناك أنصاف حلول ولا التقاء في منتصف الطريق ولا إصلاح عيوب ولا ترقيع مناهج[١].

ثالثاً: إن الذي يعود إلى ملة الطاغوت والجاهلية، التي لا يخلص فيها الناس الدينونة والطاعة لله وحده، والتي يتخذ الناس فيها أرباباً من دون الله يقرون لهم بسلطان الله... إن الذي يعود إلى هذه الملة - بعد أن قسم الله له الخير وكشف له الطريق وهداه إلى الحق وأنقذه من العبودية للعبيد- إنما يؤدي شهادة كاذبة على الله ودينه، شهادة مؤداها أنه لم يجد في ملة الله خيراً فتركها وعاد إلى ملة الطاغوت!، أو مؤداها -على الأقل- أن لملة الطاغوت حقاً في الوجود وشرعية في السلطان وأن وجودها لا يتنافى مع الإيمان بالله. فهو يعود إليها ويعترف بها بعد أن آمن بالله...

وهي شهادة خطيرة أخطر من شهادة من لم يعرف الهدى ولم يرفع راية الإسلام، بشهادة الاعتراف براية الطغيان. ولا طغيان وراء اغتصاب سلطان الله في الحياة[٢]!.

(١) سيد قطب - المرجع نفسه - م/٦ - ص٣٩٩٢.
(٢) سيد قطب - المرجع نفسه - م/٣ - ص١٣١٩.

رابعاً: ثم تبقى الحقيقة القدرية التي ينبغي أن لا يغفل عنها الدعاة إلى الله في جميع الأحوال، وهي أن تحقيق وعد الله لأوليائه بالنصر والتمكين، والفصل بينهم وبين قومهم بالحق، لا يقع ولا يكون إلا بعد تميز أصحاب الدعوة وتحيزهم، وإلا بعد مفاصلتهم لقومهم على الحق الذي معهم... فذلك الفصل من الله لا يقع وأصحاب الدعوة متميعون في المجتمع الجاهلي، ذائبون في أوضاعه، عاملون في تشكيلاته... وكل فترة تميع على هذا النحو هي فترة تأخير وتأجيل لوعد الله بالنصر والتمكين وهي تبعة ضخمة هائلة يجب أن يتدبرها أصحاب الدعوة إلى الله وهم واعون مقدرون[١].

خامساً: لقد كمل هذا الدين وتمت به نعمة الله على المسلمين. ورضيه الله لهم منهج حياة وللناس أجمعين. ولم يعد هنالك من سبيل لتعديل شيء فيه أو تبديله، ولا لترك شيء من حكمه إلى حكم آخر، ولا شيء من شريعته إلى شريعة أخرى... وأي تعديل في هذا المنهج -دعك من العدول عنه- هو إنكار لهذا المعلوم من الدين بالضرورة... وقد علم الله أن معاذير كثيرة يمكن أن تقوم وأن يبرر بها العدول عن شيء مما أنزل الله واتباع أهواء المحكومين المتحاكمين... وإن هواجس قد تتسرب في ضرورة الحكم بما أنزل الله كله بلا عدول عن شيء

(١) سيد قطب – في ظلال القرآن – م/٤ – ص٢١٠١-٢١٠٣.

فيه في بعض الملابسات والظروف. فحذر نبيه ﷺ في هذه الآيات... ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ اللهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾[1]. وبذلك يغلق كل منافذ الشيطان ومداخله إلى النفس المؤمنة ويأخذ الطريق على كل حجة وكل ذريعة لترك شيء من أحكام هذه الشريعة لغرض من الأغراض في ظرف من الظروف ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[2]. ما الذي يستطيع أن يقوله من ينحّي شريعة اللّه عن حكم الحياة؟ ما الذي يستطيع أن يقوله وبخاصة إذا كان يدعي أنه من المسلمين؟ الظروف؟ الملابسات؟ عدم رغبة الناس؟ الخوف من الأعداء؟ ألم يكن هذا كله في علم اللّه وهو يأمر المسلمين بأن يقيموا بينهم شريعته وأن يسيروا على منهجه وأن لا يفتنوا عن بعض ما أنزله[3]؟.

٣- ويبيّن محمد قطب للذين يسعون إلى المشاركة السياسية مع الأنظمة الديمقراطية!... يبيّن لهم حقيقة الديمقراطية بقوله «**أما الديمقراطية فهي الفتنة الكبرى! فتنة يقع فيها كثير من الدعاة اليوم كما وقع بعضهم في فتنة الاشتراكية**

(١) المائدة / ٤٩.

(٢) المائدة / ٥٠.

(٣) سيد قطب - في ظلال القرآن - م/٢ - ص٩٠٣-٩٠٥.

مـن قبل[١]... وما عنـدي شك في إخلاص هـؤلاء الدعاة... ولكنهم مع ذلك مخدوعون في هذه الديمقراطية يحسبونها تخدم الإسلام... ويلتبس عليهم الأمر بسبب الشبه الظاهر بينها وبيـن الشـورى التي ألـزم الله بها الأمـة الإسلامية، فيحسبـون الإسـلام والديمقراطيـة شيئاً واحـداً، أو شيئين متجانسيـن يمكـن مزجهما فـي عجينة واحـدة! وأحسب أن الـذي يجذبهـم إلـى الديمقراطيـة حتـى ليحسبونهـا هـي الصـورة التطبيقيـة لـروح الإسـلام، هـو رقابـة الأمـة على الحاكم في النظام الديمقراطي ومحاسبتها له، والضمانات التـي تكفلهـا الديمقراطيـة للفرد إزاء الدولـة»... فإذا نظر أولئك الدعاة إلى أنفسهم فـي وسط النظم الاستبدادية التي تشردهم وتعذبهم وتقتلهم قالوا: يا ليت لنا نظاماً ديمقراطياً يحمي الدعوة ورجالها مـن العسف والاستبداد!... نعم! ولكن هذا لا يبرر الخديعة بالديمقراطية. إن هناك قضية كبرى في حياة المسلم، تنطلق من عقيدته، وتسري في فكره وفي سلوكه العملي... تلـك هي قضيـة (من المعبود)؟ الله أم آلهة أخرى معـه، أو من دونـه؟ ويتفرع عنهـا قضية أخـرى لا تقل خطراً عنها... تلك هي قضية (من المشرِّع)؟

---

(١) يقصد بذلك الدكتور مصطفى السباعي عندما ألف كتابه اشتراكيتنا فاختلط لديه الأمر بين الاشتراكية والإسلام.

فأما قضية (من المعبود؟) فيكفي لبيانها في الديمقراطيات أن (حق) الإلحاد مكفول في دساتير تلك الأمم تحت عنوان (حرية العبادة)!... وأما قضية (من المشرِّع؟) فالواضح في الديمقراطيات أن حق التحليل والتحريم هو (للأمة) مصدر السلطات، والبرلمان الذي يمثلها، نظرياً على الأقل، بصرف النظر عن كون أصحاب رؤوس الأموال، هم الثقل الحقيقي وهم أصحاب السلطان من وراء (المسرحية) الجميلة، مسرحية التمثيل النيابي وحرية الاختيار وحرية التعبير!، ولكن إذا أخذنا بالنظرية فالبرلمان هو الهيئة التشريعية العليا، ولا معقب لحكمه ولو أباح الفاحشة - وقد أباحها - ولو أباح الفاحشة الشاذة - وقد أباحها - ولو أباح أي شيء وكل شيء...! إنني أقول للدعاة الذين ينادون بالديمقراطية - مخلصاً - إن الديمقراطية بصورتها الموجودة عليها اليوم في الأرض لن توصلهم إلى الإسلام، لأنها تعارض معارضة أساسية مبدأ الالتزام المسبق بأي شيء ولو كان من عند اللّه... بل إن أول شيء نبذته هذه الديمقراطية هو الالتزام بما جاء من عند اللّه!... ثم أقول لهم مخلصاً: إنها لن توصلهم إلى الإسلام من جانب آخر. لأن المشرفين على (اللعبة) الديمقراطية يفتحون الأبواب لكل عابث ولكل مفسد، ولكنهم لا يفتحونها للإسلام!، وقضية الجزائر ما زالت حيّة لم تغب عن الذاكرة... من حق أي فريق من البشر أن يحصل على أغلبية في البرلمان... إلا الإسلاميين[1]!.

(١) محمد قطب - لا إله إلا اللّه عقيدة وشريعة ومنهج حياة - ص١٥٠-١٥٢.

٤- ويفنـد الأستاذ عبـد القديـم زلوم[١] جانباً آخـر من جوانب النظـام الديمقراطـي، والمحدد بالحريات العامـة التي ليس فيها ضوابط معتبـرة، وهي تناقض الإسـلام، في منطلقاتها وأهدافها، وهي التالية:

أولاً: إن حرية الاعتقاد تعني أن الإنسان يحق له أن يعتقد العقيدة التي يريدها، وأن يعتنق الدين الذي يود، دون ضغط أو إكراه، كمـا يحق لـه أن يترك عقيدتـه ودينه وأن يتحـول إلى عقيدة جديـدة، وديـن جديـد، أو أن يتحول إلـى غير ديـن... بينما الإسـلام يحـرم على المسلـم أن يترك عقيـدة الإسلام، وأن يرتد إلى اليهودية، أو النصرانية، أو البوذية[٢].

ثانيـاً: أمـا حرية الرأي فـي النظام الديمقراطـي فإنها تعني أن الفرد له أن يحمل أي رأي وأي فكر، مهما كان هذا الرأي وهذا الفكر، وله أن يقول أي فكر وأي رأي، وأن يدعو إلى أي فكر وأي رأي، بمنتهى الحرية دون قيد أو حد، وله أن يعبر عن ذلك بأي أسلـوب من الأساليـب المتاحة له... أما الإسـلام فالأمر فيه مختلف، فالمسلم فيه مقيد في جميع أفعاله وأقواله بما جاءت بـه النصوص الشرعية، فلا يجوز له أن يعمل عملاً أو أن يقول

(١) أحد أمراء حزب التحرير.

(٢) عبد القديم زلوم - الديمقراطية نظام كفر - ص٥٥.

قـولاً إلا إذا جاءت الأدلة الشرعيـة بجوازه... كما أن الإسلام أوجب علـى المسلمين مجابهـة الحكام بالـرأي ومحاسبتهم على أعمالهم[١].

ثالثـاً: أما حرية التملـك -وهي التي أنتجت النظـام الرأسمالي في الاقتصاد، وبالتالي أوجدت فكرة استعمار الشعوب، ونهب خيراتهـا، وسلب ثرواتها- فإنها تعني إباحة أن يتملك الإنسان المـال ابتداء، وأن ينميـه بأية وسيلة، وبأيـة كيفية كانت، فله أن يملك المـال، وأن ينميه بأسلوب الاستعمار، ونهب الثروات وسرقة خيرات الشعوب المستعمـرة، وبالاحتكار والمضاربة، وبالربا، وبالتدليس والغش والخداع والغبن الفاحش، وبالقمار والزنـا واللواطـة واستخدام أنوثـة المـرأة، وبصناعة الخمر وبيعهـا وبالرشـوة وبغير ذلك مـن الأساليب... أمـا الإسلام فإنـه نقيض هذه الحرية في أحكام تملـك المال، فهو يحارب فكرة استعمار الشعوب، وفكرة نهب خيراتها، والاستيلاء على ثرواتهـا، كما يحارب فكرة الربا سـواء أكان بفوائد مركبة أم بفوائـد بسيطة، فالربا كله ممنوع. وقـد حدد الإسلام أسباب تملك المـال، وأسبـاب تنميته، وكيفية التصـرف فيه، وحرم مـا عداهـا... وبهـذا يظهر أنـه لا توجـد حرية تملـك للمال

(١) عبد القديم زلوم - المرجع نفسه - ص٥٦-٥٧.

فـــي الإسلام، بل المسلـــم مقيد في تملكه للمـــال وفي تصرفه بالمال بالأحكام الشرعية التي جاء الشرع بها، ولا يجوز له أن يتعداها[1].

رابعـاً: أما الحرية الشخصية، فهـــي حرية الانفلات من كل قيد، حريـــة التحلـــل من كل القيـــم الروحيـــة والخلقيـــة والإنسانية، حرية تحطيـــم الأســـرة، وإفقادها كيانهـــا وتماسكها. الحرية التي ترتكب باسمها جميع الموبقات، وتستباح كل المحرمات. وهـــي الحرية التي أوصلت المجتمعـــات الغربية إلى مجتمعات بهيمية يندى لهـــا جبين الإنسان، وأوصلـــت أهلها إلى مستوى أحط من مستوى البهائم والحيوان. هذه الحرية قررت أن من حـــق الإنسان أن يتصرف فـــي سلوكه الشخصـــي، وفي حياته الشخصيـــة بالشكل الذي يـــروق له، بمنتهـــى الحرية، دون أن تملك الدولة أو غيرها حق الحيلولة بينه وبين القيام بما يريد أن يقـــوم به مـــن تصرف أو سلوك. وأباحت لـــه الزنا واللواطة والسحاق والخمر والعُرْيَ، ومزاولة أي عمل مهما كان خسيساً بمنتهـــى الحرية دون قيـــد أو حد، بدون ضغـــط أو إكراه... إن أحكام الإسلام تناقض هذه الحرية الشخصية مناقضة تامة. فـــلا حرية شخصيـــة في الإسلام، والمسلـــم مقيد بأوامر الله

(١) عبد القديم زلوم – الديمقراطية نظام كفر – ص٥٨-٥٩.

ونواهيه في جميع أفعاله وتصرفاته، ويحرم عليه أن يقوم بفعل حرَّمه الله... والإسلام حرّم الزنا واللواط والسحاق والخمر والعري وغيرها من الموبقات، وجعل لكل منها عقوبة زاجرة، وأمر بالتخلق بالأخلاق الفاضلة، والسجايا الحميدة، وجعل المجتمع الإسلامي مجتمع الطهر والعفاف، ومجتمع القيم الرفيعة[١].

٥- ويرى سعيد حوى، أن على الإسلاميين أن لا يسعوا إلى تطبيق جزء من الإسلام تحت عنوان التعاون مع الآخرين، لأن هذا يعتبر مساومة على دين الله، ويؤدي إلى الذلة والخسران، ويشير إلى الفساد والمفسدين في العالم الإسلامي، ويحمل الحكام مسؤولية ذلك، بقوله:

أولاً: إن حزب الله يرفض فكرة تبعيض الإسلام أياً كان مظهر هذا التبعيض، لأن التبعيض سبب من أسباب الذلة والخسران في الدنيا والآخرة، ولا يستمد حزب الله قوته إلا من الله الذي لا يعطي القوة لمن يتخلى عن جزء من دينه بل يذيقه ضعف الحياة وضعف الممات... إن تبعيض الإسلام سواء ظهر بشكل إسلام بلا سياسة أو ظهر بفكرة العهد المكي ثم المدني، أو ظهر بفكرة التعاون مع الآخرين على أساس اسم الإسلام

(١) عبد القديم زلوم – المرجع نفسه – ص٥٩-٦٠.

لا حقيقته أو ربع الإسلام أو خمسه كل ذلك مرفوض... إن حزب الله مكلف بإنهاء الردة والمرتدين مهما كان نوع الردة والمرتدين. هذا شأنه لا يمكن أن يضع يده بيدهم مهما كان نوع المصلحة التي يتوهمها الناس الآخرون في ذلك... وحزب الله لن يدخل في صراع مع الإسلاميين[1] بل سيخدمهم ولكنه لا يعتبر إسلامياً إلا من آمن بشمول الإسلام وحرر ولاءه لأهله وعمل للإسلام[2].

ثانياً: إن أكثر أقطار الإسلام اليوم قد سيطر عليه الكافرون والمرتدون والزنادقة والملحدون والمنافقون والفاسدون على شكل أفراد أو هيئات أو منظمات، أو أحزاب... وقامت حكومات أقطار العالم الإسلامي على هذا المزيج الكافر، وساعد هذه الحكومات أجهزة مهمة رجالها تثبيت الفساد... وأمام هذا كله فقد أصبح واجباً على المسلمين أن ينظموا عملية تطهير واسعة في كل قطر من أقطارهم يستأصلون بها من ذكرناهم في باب الشدة على الكافرين، ويستأصلون بها الفساد، ويستلمون زمام الحكم في كل قطر ويعيدون الأمر إلى نصابه... (ويقول عن الحكام)... فالكافر ليس إمام حق، والمبتدع ليس إمام حق، والداعي إلى الضلال ليس إمام حق،

(١) أي الذين يشاركون في الحكم مع الأنظمة الوضعية.

(٢) سعيد حوى - جند الله ثقافة وأخلاقاً - ص٤٤-٤٥.

والـذي لا يصلي ولا يلتزم أحكام الإســلام في ذاته ليس إمام حق، والـذي يلغي أحكام اللّه، ويعطل شريعته، ويريد أن ينشر الفسـوق والإباحية ليسـ إمام حق، والذي يريـد أن يفرق بين المسلمين بالعصبية القومية والوطنية ليس إمام حق[١].

٦- ويبيِّن الشيخ عمر عبد الرحمن عدم جدوى دخول الإسلاميين إلى البرلمان، لأن فيه ضياع المبادئ الإسلامية، وفيه التضليل والحيرة للمسلمين، ويظهر ذلك من خلال أقواله التالية:

أولاً: إن ما نراه هو أن دخول هذه المجالس فيه فساد كثير، وفيه ضيـاع لمبادئ الإسـلام، لأن هـذه المجالس تصـدر قوانين مخالفة للإسلام. والرئيس السابق للمجلس[٢] «**محجوب**» قال فـي جلسة مـن الجلسات: إن الربـا من «**المصالح المرسلة**» وسكـت النـاسـ في مجلسـ الشعب، حتـى الإسلاميون منهم. انظر الربا الذي حُرِّم بالكتاب جعله من المصالح المرسلة.

ثانياً: إن الناس حينما يرون الإسلاميين قد دخلوا هذه المجالس يقعون فـي حيرة. لو كان نظـام الحكومة حقاً فلمـاذا يعيبون على هذا النظام؟ ولو كان نظام الحكومة باطلاً، فلماذا يدخل الإسلاميون في هذه المجالس؟ لذلك يقعون في حيرة شديدة

---

(١) سعيد حوى - المرجع نفسه - ص٣٨٦.

(٢) مجلس الشعب المصري الذي كان يترأسه مصطفى محجوب.

مـن دخول الإسلاميين ومشاركتهم في هذه المجالس، فإذا كان النظام على حق فلماذا يطالبون بتغييره؟ وإذا كان على باطل فلماذا يشاركون فيه؟.

ثالثاً: إن الديمقراطية كما عرّفوها، حكم الشعب للشعب بالشعب، والإسلام يقول (لا حكم إلا للّه) فكيف يكون ذلك؟ فاللّه هو الذي يحكم بين عباده ويصدر التشريعات لهم ﴿ **ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاء الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ** ﴾[1]. فالحكم للّه وحده. والشرع من عند اللّه. وليس للشعب ولا لفرد ولا لجماعة ولا لحزب ولا لمجلس ولا لهيئة ولا لفريق أن يشرعوا. اللّه هو الذي جعلنا على شريعة وهو الذي يحكم بيننا، الحكم له وحده، فلا يصح أن يكون للشعب، فالديمقراطية أمر لا يوافق عليه الإسلام من حيث إعطاء الحكم للشعب، لكن الحكم للّه وتوجد المشورة في حدود مبادئ الإسلام وما بيّنه الإسلام من منهج.

رابعاً: مهما تكن النسبة العددية للإسلاميين في هذه المجالس البرلمانية فإنهم لن يحققوا شيئاً، ولك أن تسأل عن: ماذا حقق هؤلاء الإسلاميون بنسبهم العالية لدينهم فضلاً عن دنياهم؟ إنه نظام مرسوم، والحكام الذين يشرفون عليه لن

(١) الجاثية / ١٨.

يقبلوا بتطبيق الإسلام ولا يريدون اليوم أن يطبق فيه. ولن ينجح الإسلاميون بتحصيل شيء من هذه التجربة. وإذا كانوا يعتقدون أنهم سوف يحققون الإسلام بهذه الطريقة وحصل لهم ذلك فهو خير. لكنني أود أن أنبه إلى أن ما أُخذَ بسهولة يُنزع بسهولة. وما أُخذ بالانتخاب يُنزع بالانتخاب، فإذا وصلوا إلى الحكم فإن هذا يُنزع عنهم بالسهولة نفسها التي وصلوا بها. فإذا تكالبت عليهم قوى الشر وأهل الأحزاب الأخرى وكانوا أكثر نزعوا منهم. ولكن إذا كان الوصول إلى الحكم عن طريق قول الحق والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله فإن أحداً لا يستطيع نزعه عنهم أبد[1].

٧- ويبيّن الدكتور عبد الله عزام موقفه من القانون الوضعي، ومن مسألة التحاكم إلى الطاغوت والرضى به، وخطورة إبعاد الشريعة الإسلامية عن واقع الحياة، من خلال تفسير قوله تعالى: ﴿فَلاَ وَرَبِّكَ لاَ يُؤْمِنُونَ حَتَّىَ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لاَ يَجِدُواْ فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾[2]. ويظهر ذلك من خلال التالي:

أولاً: هذه الآية الكريمة تمثل القاعدة الكبرى في هذا الدين،

(١) مجلة العالم – لندن – العدد ٣٥٥ – ١/١٢/١٩٩٠.

(٢) النساء / ٦٥.

هـذه القاعـدة التـي لا يكون بدونهـا إيمـان، ولا إسلام، وهي قضية المسلم الكبرى يـوم أن تنزَّل هذا القرآن. وهي قضيته الأساسيـة والكبرى كذلـك في كل زمان، وهـي قضية العصر الراهنـة التي يجب أن تشغـل اهتمام كل مسلـم. إن التحاكم إلـى الكتـاب والسنّة هـو الإسـلام فحسب. ولـذا فقد جاءت هذه الآية بهـذا القسم المزلزل الذي ترتعش حياله الأوصال، وترتجف عند سماعه الأعضاء. وهذه بديهية من المفروض ألا تغيـب عن بال بشر، وذلك لأننـا عبيد للّه، نعيش في ملك اللّه ونحـن خلق من خلقه. ولذا يجـب أن ينفذ فينا شرعه، ويطبق علينـا حكمه، وإلا فهو تمرد على خالـق الأرض والإنسان، وهو تصـرف بغير إذن المالـك بل مناوأة للسيد فـي ملكه وحكمه وعبيـده، ومن ثم تصبح القضية خروجاً وفسوقاً وكفراً بمالك الملـك الذي يتصـرف في ملكه كما يشـاء ﴿**لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُـمْ يُسْأَلُـونَ**﴾[1]. فدين اللّه هـو: أوامره ونواهيـه، وهي في جوانب العقيدة. كما أنها تتمثل في إقامة الشعائر -بالعبادات وغيرها- وأخيراً فهي تكون في جانب الشرائع والقوانين. وهذه الجوانـب كلها متكاملة إذا غاب أي جزء من هذه الأجزاء فقد تخلف هذا الدين عن الوجود، لأن الإسلام كالجهاز المتناسق

(١) الأنبياء / ٢٣.

الذي يتوقـف إذا رُفع منه أي جزء، أو أُضيفَ إليه جزء غريب عن كيانه[1].

ثانياً: وعلـى هذا فكل من رضـي بالقوانين الأرضيـة وبالشرائع القانونيـة التـي شرعوهـا بغيـر إذن الله، بـل هـي مصادمة للنصوص القرآنية والنبوية، أقول: كل من رضي بها أو تحاكم إليهـا غير مكـره، أو تدخل في تقنينهـا أو إقرارها أو تنفيذها راضيـاً فهو ممن ينسحب عليهم حكم الآية ويخرج بهذا العمل مـن دائرة الإيمان، لا سيمـا وأن البخاري يروي أنها نزلت في رجـل من الأنصار، وهـو قطعاً يقيم الشعائـر ويعلن إسلامه، ومع ذلك فقد كان القسم رهيباً وجازماً في أن الذي لا يتحاكم إلى شرع الله ورسوله ليس مؤمناً[2].

ثالثـاً: ومـن ناحية أخـرى، فلقد جـازت الحيلة علـى المسلمين البسطـاء وأصبـح الدين الجديـد -القانـون الوضعي- الذي حـل محل دين الله في الأرض قانوناً يدرسـه أبناؤنا وأقيمت الجامعـات والمعاهـد، وتتصدر هـذه الجامعـات الكلية التي تدرّس «**الديـن الجديـد**» وهي كلية الحقـوق، ودخلها الآلاف المؤلفة من أبناء المسلمين يدرسون هذا الدين، ويتخصصون

(١) الدكتور عبد الله عزام - العقيدة وأثرها في بناء الجيل - ص ٦٨.
(٢) الدكتور عبد الله عزام - العقيدة وأثرها في بناء الجيل - ص ٨٠.

فيه ويصبحون هـم بالتالي سدنته وكهنته وحماته، وبتخطيط عجيب يتسلم هؤلاء إدارة المحاكم وزمام الدولة، وقيادة الأمة والمؤسسات الحيوية في كل بلد كان في يوم ما داراً للإسلام... وبإمكانا أن نقول: كل من رفض التحاكم إلى شريعة الله أو فضّل أي تشريع على تشريع الله، أو أشرك مع شرع الله شرائع أخرى من وضع البشر وأهوائهم، وكل من رضي أن يستبدل بشرع الله قانوناً آخر، فقد خرج من حوزة هذا الدين وألقى ربقة الإسلام عن عنقه، (و) رضي لنفسه أن يخرج من هذه الملة كافراً[١].

٨- ويشير الأستاذ عبد القادر عودة إلى فشل النظام الديمقراطي الوضعي، ويوضح فساد النظام الديكتاتوري وما أدى إليه من كوارث، ويصل بالنتيجة إلى أن النظام الإسلامي والشريعة الإسلامية هي الحل لكل معضلات المسلمين، وكل مشاكل البشرية... فيقول في ذلك:

أولاً: وإذا كان فشل البلاد الديمقراطية في تطبيق مبدأ الشورى يرجع في الأصل إلى انعدام الثقة فيمن يتصدون لقيادة الشعب، إلا أن تفشي هذا الفشل في كل البلاد الديمقراطية جعل الناس يعتقدون أن مبدأ الشورى نفسه غير صالح

(١) الدكتور عبد الله عزام - المرجع نفسه - ص٨٣-٨٤.

للتطبيق، فانتقل الشك وعـدم الثقة من القائمين على تطبيق المبدأ إلى المبدأ ذاته، واعتنق الكثير من البلاد الديمقراطية مبـدأ الديكتاتورية[١] وهـم يظنون أنهم سيجـدون فيه علاجاً لحالـة الشك وعـدم الثقـة التي تعيشـ فيها الشعـوب. ولكن التجـارب أثبتت أن الديكتاتورية انتهـت بفشل أفظع من فشل الديمقراطية، لأنهـا تؤدي إلى كم الأفواه وتعطيل حرية الرأي وحريـة الاختيار وانعدام الثقة بيـن الشعوب والحكام وتوريط الشعـوب والحكومـات فيما لا تريـده أو فيما لا يعـود عليها إلا بالضرر[٢].

ثانيـاً: أما النظـام الإسلامي فيقـوم على الشـورى والتعاون في مرحلـة الاستشارة، وعلـى السمع والطاعـة والثقة في مرحلة التنفيـذ، ولا تسمح قواعـده بتسليط فريق علـى فريق. وبهذا جمـع النظام الإسلامـي بين ما ينسب إلـى الديمقراطية من فضائـل، وما ينسب إلـى الديكتاتورية من مزايا ومحاسن، ثم هو في الوقت نفسه بريء من العيوب التي تنسب للديمقراطية والديكتاتورية معاً. ولقد سبقـت الشريعة الإسلامية القوانين الوضعيـة في تقرير مبـدأ الشورى بأحد عشـر قرناً، حيث لم تعترف هذه القوانين بمبدأ الشـورى إلا بعد الثورة الفرنسية،

---

(١) مثل ألمانية وإيطاليا والاتحاد السوفياتي في الثلاثينات من القرن الماضي.

(٢) عبد القادر عودة – التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي – م/١ – ص٤٠.

اللهـم فيما عدا القانون الإنجليزي، فقـد عرف مبدأ الشورى فـي القرن السابـع عشر، وقانون الولايـات المتحدة الذي أقر المبدأ بعد منتصف القرن الثامن عشر، أما القانون الفرنسي فقد أخذ بمبدأ الشورى في آخر القرن الثامن عشر، وعلى إثر ذلك انتشر مبدأ الشورى وأخذت به معظم القوانين في القرن التاسـع عشر فالقوانين الوضعية حين قررت مبدأ الشورى لم تـأت بجديد، وإنما انتهت إلى ما بدأت به الشريعة الإسلامية، وسـارت في الطريق الـذي سلكته الشريعة مـن القرن السابع الميلادي[١].

ثم يوضح أنه لا يصح مقارنة الشريعة الإسلامية بالقانون الوضعي الذي خطه البشر للأسباب التالية:

١- أن القانـون من صنع البشر، أما الشريعة فمن عند الله، وكلا الشريعـة والقانون تتمثل فيه بجـلاء صفات صانعه، فالقانون مـن صنع البشر ويتمثل فيه نقص البشر وعجزهم وضعفهم وقلة حيلتهم، ومن ثـم كان القانون عرضة للتغيير والتبديل أو مـا نسميه التطور، كلما تطـورت الجماعة إلـى درجة لم تكن متوقعـة، أو وجـدت حالات لم تكن منتظـرة، فالقانون ناقص دائمـاً ولا يمكن أن يبلغ حد الكمال مـا دام صانعه لا يمكن أن

(١) عبد القادر عودة - المرجع نفسه - م/١ - ص٤١.

يوصف بالكمال ولا يستطيع أن يحيط بما سيكون وإن استطاع الإلمام بما كان. أما الشريعة: فصانعها هو الله، وتتمثل فيها قدرة الخالق وكماله وعظمته وإحاطته بما كان وما هو كائن، ومن ثم صاغها العليم الخبير بحيث تحيط بكل شيء في الحال والاستقبال، حيث أحاط علمه بكل شيء، وأمر جل شأنه أن لا تغير ولا تبدل حيث قال: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾[1]، لأنها ليست في حاجة للتغيير والتبديل مهما تغيرت الأوطان والأزمان وتطور الإنسان[2].

٢- أن القانون عبارة عن قواعد مؤقتة تضعها الجماعة لتنظيم شؤونها وسد حاجاتها. فهي قواعد متأخرة عن الجماعة، أو هي في مستوى الجماعة اليوم، ومتخلفة عن الجماعة غداً... أما الشريعة فقواعد وضعها الله تعالى على سبيل الدوام لتنظيم شؤون الجماعة[3].

٣- أن الجماعة هي التي تضع القانون وتلونه بعاداتها وتقاليدها وتاريخها - والأصل في القانون أنه يوضع لتنظيم شؤون الجماعة ولا يوضع لتوجيه الجماعة- ومن ثم كان القانون متأخراً عن الجماعة وتابعاً لتطورها، وكان القانون من صنع

---

(١) يونس / ٦٤.

(٢) عبد القادر عودة - التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي - م/١ - ص١٨

(٣) عبد القادر عودة - المرجع نفسه - م/١ - ص١٩.

الجماعة، ولم تكن الجماعة من صنع القانون... أما الشريعة الإسلامية فقد علمنا أنها ليست من صنع البشر، وأنها لم تكن نتيجة لتطور الجماعة وتفاعلها كما هو الحال في القانون الوضعي... وإذا لم تكن الشريعة من صنع الجماعة، فإن الجماعة نفسها من صنع الشريعة، إذ الأصل في الشريعة أنها لم توضع لتنظيم شؤون الجماعة فقط كما كان الغرض من القانون الوضعي، وإنما المقصود من الشريعة قبل كل شيء هو خلق الأفراد الصالحين والجماعة الصالحة، وإيجاد الدولة المثالية، والعالم المثالي[1]. ومن أجل هذا جاءت نصوصها أرفع من مستوى العالم كله وقت نزولها، ولا تزال كذلك حتى اليوم... ومن أجل هذا تولى اللّه جل شأنه وضع الشريعة، وأنزلها على رسوله نموذجاً من الكمال ليوجه الناس إلى الطاعات والفضائل، ويحملهم على التسامي والتكامل حتى يصلوا أو يقتربوا من مستوى الشريعة الكامل. وقد حققت الشريعة ما أراده لها العليم الخبير، فأدت رسالتها أحسن الأداء، وجعلت من رعاة الإبل سادة للعالم، ومن جهال البادية معلمين وهداة للإنسانية[2].

---

(١) المقصود هنا العالم النموذجي في الرفعة والسمو.

(٢) عبد القادر عودة – المرجع نفسه – م/١ – ص٢١-٢٢.

٩- ويشير الشيخ حسن قاطرجي[١] إلى خطورة المشاركة السياسية مع الأنظمة الوضعية، ويتحدث عن المثال اللبناني، ويبيّن المنكرات التي يمكن أن تحدث من خلال مشاركة الإسلاميين في هذا النظام فيقول: بالإضافة إلى المنكر الكبير الذي يترتب على المشاركة في المؤسسة التشريعية للأنظمة الجاهلية، يوجد العديد من المنكرات المرافقة لهذه المشاركة تؤكد حرمتها وتبيّن أن بعض المصالح التي يتطلع إليها المشاركون المتدينون تغمرها مفاسد كثيرة، منها:

أولاً: أن مجالس النواب في الدول المجاورة للكيان الصهيوني -ومنها لبنان- ستجبر على الاعتراف به وتطبيع العلاقات معه مما سيشكل أخطر تحدٍّ لحياة الأمة في مجالاتها العقدية والخلقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. فما هي مصلحة الحركة الإسلامية في أن تكون شاهدة زور في قلب السلطات الحاكمة على أخطر صك خيانة؟!.

ثانياً: أن النظام الاقتصادي في لبنان نظام رأسمالي يعتبر الربا ضرورة من ضرورات الاقتصاد الحر، وبالتالي فإن الربا تدخَّل في معاملات الدولة ومشاريعها وأنشطتها الاقتصادية. ومجلس النواب هو الذي يقرّ الاعتمادات اللازمة، كما أنه هو

(١) رئيس جمعية الاتحاد الإسلامي في بيروت.

الذي يقرّ مشاريع القوانين المتعلقة بفتح الاعتمادات وموازنة النفقات والواردات فضلاً عن مشروع قانون الموازنة المتضمن بشكل صريح وواضح للربا المحرم حرمة قطعية.

ثالثاً: الحضور والمشاركة في كثير من المنكرات والمخالفات الشرعية التي يرتكبها النواب غير المتدينين، فضلاً عن غير المسلمين... ولن يتمكن المسلم الغيور من إلغائها ولا حتى إنكارها نظراً لغلبة الفساد وانتشار المجون والسفور والاختلاط والسُّكر والرِّشا والسرقات والدعارة في أوساطهم.

رابعاً: أن مجلس النواب هو الذي ينتخب رئيس الجمهورية وهو حسب العرف اللبناني الساري إلى الآن نصراني ماروني، ومعلومة حُرمة تولية كافر على المسلمين. والنائب المسلم جُلّ ما يقع تحت اختياره أن لا ينتخب أو أن ينتظر حتى ينتخب رئيساً مسلماً فيما لو ألغيت الطائفية السياسية في لبنان وهو مطلب تعارضه أغلب التيارات والقوى السياسية المسيحية لأنه يسحب منها امتيازاتها واحتكاراتها ومواقع نفوذها في الدولة ومؤسساتها، وتعارضة أكثر وأكثر بالنسبة لرئيس الجمهورية.

خامساً: المشاركة في منح الثقة المتعاقبة والتي يعتبر الدستور اللبناني أخصّ وظائفها تطبيق سياسات الدولة وتنفيذ القوانين التي يقرّها مجلس النواب. ولا يخفى على أي شخص

ما هي الحكومات التي يُسمح بوصولها؟ ومن هم الوزراء؟ وما هي خلفياتهم العلمانية والماسونية؟ وما هي السياسات المفروض عليهم انتهاجها؟.

سادساً: تمييع سبيل المجرمين بالمشاركة معهم في الموقع نفسه مع أن أحد أعظم غايات القرآن الكريم في هداية الناس وتعميق ولائهم العقدي للإسلام: تأكيده على بيان سبيل المجرمين، فقد قال الله تعالى: ﴿**وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ وَلِتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ**﴾[١] أي لتتضح وتظهر[٢].

١٠- ويقول عميد كلية الحقوق بجامعة أسيوط الدكتور عبد الناصر العطار عن الديمقراطية: «**إن الديمقراطية عندما تجعل الحكم للشعب لا تجعل التشريع مستقراً على مبادئ راسخة ثابتة، فتارة تسود الأفكار الرأسمالية، وتارة تسود الأفكار الاشتراكية، وتارة ينادى بالانفتاح وأخرى بالانغلاق أو التقييد، بينما العمل بالنظام الإسلامي يعني العمل بمبادئ مستقرة في القرآن والسنة، مما يقي المجتمع الأهواء والنزوات والتقلبات. كذلك عندما تجعل الديمقراطية حكم الشعب بالشعب، تأتي بعناصر منتخبة**

(١) الأنعام / ٥٥.

(٢) الشيخ حسن قاطرجي - دراسة علمية في بيان الموقف الإسلامي من المشاركة في الانتخابات في لبنان- ص٣-٤.

قد تكون غير مؤهلة لوضع التشريع. وهو قواعد تحكم سلوك الأمة، كما يعني صدور القرار دائماً بالأغلبية دون اعتداد بمصالح الأقليات، بينما النظام الإسلامي يجعل الاجتهاد في أيدي عناصر منتخبة أو معينة ولكنها مؤهلة لاستنباط الحكم من القرآن والسنة، تسمى بأهل الحل والعقد، وهم علماء الأمة وخبراؤها، فتسير الأمور على علم وهدى مع الاعتداد كذلك بآراء طوائف الشعب المختلفة عن طريق التعرف عليها بواسطة من سماهم الرسول ﷺ بالعرفاء، أي مندوبون تنتخبهم طوائف الشعب ويتعرفون على متطلباته، ويعرِّفون بها ولاة الأمور وأهل الحل والعقد»[١].

١١- ويواجه الإمام الخميني أعتى حكم ظالم مرتبط بالغرب، من خلال المفاصلة السياسية في الموقف، والسعي إلى فضح النظام الذي يعيث في الأرض الفساد، والدعوة إلى عدم التعاون معه، والعمل على مواجهته وإسقاطه، ويتضح ذلك من خلال أقواله التالية:

أولاً: أمن أجل القروض الأميركية -التي تؤخذ عليها الفوائد الفاحشة- بعتم استقلال إيران وكرامتها لتصبح في مصاف

(١) مجلة منبر الإسلام - القاهرة - السنة ٥٣ - العدد ٦ - تشرين الثاني ١٩٩٤ - ص٤٩.

الـدول المستعبـدة وأشدهـا تخلفـاً؟!! مـاذا نعمل أمـام هذه الكارثـة؟ مـاذا علـى العلمـاء أن يفعلـوا؟! لمن نشكـو حالتنا المأساوية هـذه؟! إن الرأي العام العالمي يظن أن شعب إيران هو الذي انحط إلى هذا الدرك، ولا يعلم بأن الحكومة والمجلس -اللذين فقـدا ارتباطهما بالشعب نهائياً- همـا اللذان صدّقا على هذه الاتفاقية دون علم من الشعب تماماً... فهولاء النواب لم يرشحهم ولم ينتخبهم الشعب بل حملتهم الأجهزة القمعية إلـى المجلس!، لأن علماء الدين والمراجع قاطعوا الانتخابات، وقد عمل الشعب بمشورتهم فلم يشترك في التصويت أيضاً... لقـد أدركـوا بأنه ما دام لعلمـاء الإسلام هذا النفـوذ الشعبي الواسع فلن يستطيعوا استعباد هذا الشعب وبيعه للإنكليز يوماً وللأميركان يوماً آخر. ولن يستطيعوا تسخير الاقتصاد الإيراني لإسرائيـل... ولـن يستطيعـوا تحميل الشعب تبعـات القروض الاستعمارية الثقيلة... ولن يستطيعوا العبث بأموال الشعب على هواهـم.. ولن يقدروا علـى أن يعملوا ما يشاؤون وفق رغباتهم وشهواتهم الشخصية... ولن يكون بإمكانهم تزوير الانتخابات وإرسال عملائهم إلى المجلس تحت ظلال الحراب[1].

ثانياً: وأعلق الآمال الكبيرة على هذا الوعي والتحرك الشامل

(١) الإمام الخميني - دروس في الجهاد والرفض - ص١٠٦-١٠٧.

اللذين وجدا في البلدان الإسلامية عامة وفي إيران خاصة، وعلى هذه النقمة العامة والتذمر الشامل من الأجهزة الظالمة الاستعمارية البربرية. إن هذا الوعي العام والنقمة العامة والتذمر الشامل ليست مؤقتة وعابرة بل إنها ستدوم حتى القضاء على أنظمة الجبارين وإنهاء ظلم الظالمين. وإن الانفجار الشعبي العارم الذي يعقب ظلم الأنظمة الفاحش وحرمان الشعوب المضطهدة المتزايد سوف يدك عروش السلطات العميلة التي ما وضعت إلا من أجل تكبيل الشعوب ونهب ثرواتها، وسينتقم الله من الظالمين... وعلى التجمعات المخلصة والملتزمة بالإسلام بصورة كاملة أن تستفيد من هذه الفرصة «**القصيرة**» لتوحد صفوفها بذكاء وحنكة وأن لا تسمح للانتهازيين الذين لم يخطوا خطوة واحدة ولم يقولوا كلمة واحدة خدمة للإسلام وللشعب... أين كان هؤلاء عندما كان الشعب المسلم بأسره وبجميع فئاته، من عالم الدين إلى الجامعي، ومن المهندس والدكتور إلى التاجر والعامل والفلاح، يسحق تحت أقدام عملاء الأجانب، وعندما حدثت «**مجزرة ١٥ خرداد**» الخامس من حزيران ١٩٦٣م، ونهبت المدارس الدينية على يد عملاء الاستعمار حيث كانت يومها السجون تعج بالمدافعين عن الإسلام وبالأحرار الشرفاء، وعندما بدلوا تاريخ الإسلام المشرق (التاريخ الهجري) الذي

يعبر عن إشراقة العدل والحرية والتكامل الفردي والاجتماعي والسياسي بتاريخ المجوسية الشاهنشاهية الرجعية؟.. يجب على الشعب وجميع الفئات الدينية أن يأخذوا زمام المبادرة بيقظة تامة... ويجب أن يعرف الشاه وعصابته الخائبة أن الشعب يرفضهم سواء جددوا البيعة لكارتر وثبتوا موقفهم اللاشرعي، عند لقائهم به، أم لا. وإن الأمة الإيرانية ترفضه وسوف لن تكف عن النضال حتى تأخذ الثأر لشبابها المضرَّجين بدمائهم الزكية وتنجي الإسلام وأحكامه من هذه السلالة المجرمة.. أطلب من الله تعالى إصلاح حال المسلمين وتحرير البلدان الإسلامية من تسلط الأجانب يمينهم ويسارهم[1].

١٢- ويؤيد الشيخ نعيم قاسم مسألة دخول حزب الله في الانتخابات، لأن التمثيل في مجلس النواب للحزب يخدم الناس وجماهير الحزب، ولكنه يتردد في قبوله دخول الحكومة حيث يقول: «**إن تعقيدات الدخول إلى الحكومة تختلف عن المشاركة في المجلس النيابي، فالحكومة عمل تنفيذي يرتبط بسياسات عامة اقتصادية واجتماعية وسياسية، ويتحمل أفرادها مسؤولية تطبيقها والدفاع عنها حتى مع**

(١) الإمام الخميني - دروس في الجهاد والرفض - ص٢٢٦-٢٢٨.

مخالفتهـا... وهذا مـا يجعل الموافقة على العمل من داخل الحكومـة يتطلب توفر الشـروط المناسبة والمنسجمة مع ما يؤمن به حزب الله»[1]...

ثم يستعرض أقوال أنصار الدخول إلى الحكومة بقوله:

أ- إن المســار السياسي الذي يؤدي إلى المشاركة في الانتخابات النيابيــة يقتضــي متابعة الطريــق في الدخول إلــى الحكومة، وإلا كــان الأداء ناقصاً ومعــه يخسر الحــزب استثمار جهوده المبذولة.

ب- إن تركيبــة النظــام السياســي في لبنان تتحمــل الدخول في الحكومــات مهما كان اتجاهها وأداؤها، لأنها عبارة عن توافق مبني على تقاطع مصالح...

ج- تعطــي المشاركة في الحكومــة نموذجاً تطبيقياً مميزاً لوزراء الحزب، ما يجعلهم مثالاً يحتذى...

د- يحقــق الوزير خدمــات مناطقيــة وفردية تساعد فــي تشكيل رافعة إضافية للحزب في الحياة الاجتماعية العامة[2]...

---

(١) الشيخ نعيم قاسم - حزب الله المنهج؛ التجربة: المستقبل - بيروت - دار الهادي - ٢٠٠٨م - ص٢٨٩..

(٢) المرجع نفسه - ص٢٩٠.

ثم يعرض الشيخ نعيم آراء المعارضين للدخول إلى الحكومة بالتالي:

أ- لم ينطلق الحزب في رؤيته الجهادية السياسية وبرنامج عمله في اعتبار هدفه النهائي في الوصول إلى سدة الحكم... إنما وضع جملة من الأهداف يريد تحقيقها أبرزها: مقاومة الاحتلال الإسرائيلي لتحرير الأرض، وتقديم تجربة إسلامية نموذجية في العمل السياسي تواكب الضوابط الشرعية الإسلامية...

ب- مهما ميز الحزب نفسه داخل الحكومة فإنه يتحمل وزر أعمالها، فإذا اتجهت الحكومة للتفاوض مع إسرائيل ضمن إطار التسوية في المنطقة، لا يمكن للحزب أن يوافق أو يشارك فيما يعتبره خلافاً رئيسياً في مواجهة المشروع الإسرائيلي...

ج- أما التغيير من الداخل أو فرادة السلوك في مقابل الآخرين ففيهما نقاش، إذ تنعدم إمكانية التغيير في بعض الحالات، خاصة عندما تتألف الحكومة من عشرين أو ثلاثين وزيراً ويكون للحزب وزير أو وزيران، فالنسبة لا تشكل قدرة كافية للتأثير، ومع وجود نظام المحاصصة بين الرؤساء الثلاثة... إن ما تقدم يرقى بالأصل إلى عدم المشاركة في الحكومة، بحيث تكون المشاركة هي الاستثناء فيما لو توفرت الإجابات المقنعة على التساؤلات المطروحة[1].

(١) الشيخ نعيم - حزب الله المنهج، التجربة، المستقبل - م. س. - ص٢٩١-٢٩٣.

طروحات المؤيدين للمشاركة السياسية

وقد حدد المؤيدون للمشاركة السياسية مع الأنظمة الوضعية أدلتهم الشرعية والسياسية بالتالي:

١- سئل الإمــام ابـن تيمية عـن رجـل مـتـولٍ ولايـات، ومقطع إقطاعات، وعليها من الكلف السلطانية ما جرت به العادة، وهو يختار أن يسقط الظلم كله، ويجتهد في ذلك بحسب ما قدر عليه، وهو يعلم أنه إن ترك ذلك وأقطعها غيره وولّى غيره فإن الظلم لا يُترك منه شيء، بل يزداد، وهو يمكنه أن يخفف تلك المكوس التي في إقطاعه، فيسقط النصف، والنصف الآخـر جهة مصارف لا يمكن إسقاطه... فهل يجوز لمثل هذا بقاؤه على ولايته وإقطاعه؟ وقد عُرفت نيته واجتهاده... فأجاب: «**الحمد لله. نعم إذا كان مجتهداً في العدل ورفع الظلم بحسب إمكانه، وولايته خير وأصلح للمسلمين من ولايـة غيره، واستيلاؤه على الإقطاع خير من استيلاء غيره، كما ذُكر، فإنه يجوز له البقاء على الولاية والإقطاع، ولا إثم عليه في ذلك، بل بقاؤه على ذلك أفضل من تركه إذا لم يشتغل إذا تركه بما هو أفضل منه. وقد يكون ذلك واجباً عليه إذا لم يقم به غيره قادراً عليه. فنشر العدل، بحسب الإمكان، ورفع الظلم بحسب الإمكان -فرض على**

الكفاية- يقوم كل إنسان بما قدر عليه من ذلك إذا لم يقم غيره مقامه، ولا يطالب والحالة هذه بما يعجز عنه من رفع الظلم»[1].

٢- يقول أبو الأعلى المودودي في مجال الوصول إلى قيام الدولة الإسلامية: **«فإن كنا نريد اليوم أن نصرف نظام الحياة في بلادنا عن طريق الضلال والفساد والفسق والعصيان إلى طريق الإسلام المستقيم، فلا مندوحة لنا من أن نبذل سعينا بطريق مباشر في إزاحة الفساد عن منصة القيادة والسلطة وإحلال الصلاح مكانه... أما كيف يتأتى هذا التغيير، فليس له من سبيل في نظام ديمقراطي إلا السعي في الانتخابات، وذلك أن نربي الرأي العام في البلاد وننشر الوعي السياسي الصحيح فيها ونغير مقياس الناس في انتخابهم لممثليهم في المجالس النيابية، ونصلح طرق الانتخاب ونطهرها من اللصوصية والغش والتزوير، ثم نسلم مقاليد الحكم والسلطة إلى رجال صالحين يحبون ويقدرون أن ينهضوا بصرح نظام البلاد على أسس الإسلام وهدي الكتاب والسنة»**[2].

(١) الإمام أحمد بن تيمية - مجموع الفتاوي - ج/٣ - ص٣٥٦-٣٦٠.
(٢) أبو الأعلى المودودي - نحو ثورة سلمية - ص١٠٥.

٣- ويشير الشيخ حسن البنا إلى أهمية وصول الدعوة الإسلامية إلى منبر البرلمان من خلال الانتخابات «**ليس منبر البرلمان وقفاً على أصوات دعاة السياسة الحزبية على اختلاف ألوانها ولكنه منبر الأمة تُسمع من فوقه كل فكرة صالحة ويصدر عنه كل توجيه سليم يعبر عن رغبات الشعب أو يؤدي إلى توجيهه توجيهاً صالحاً نافعاً... وعن الحرج من القسم على احترام الدستور يقول... ويوجه بعض المتسائلين سؤالاً جميلاً فيقولون وماذا تصنعون في اليمين الدستورية -إذا نجحتم- وفيها النص على احترام الدستور، وأنتم معشر الإخوان تهتفون من كل قلوبكم: القرآن دستورنا؟ والجواب عن ذلك واضح مستبين، فالدستور المصري بروحه وأهدافه العامة من حيث الشورى وتقرير سلطة الأمة وكفالة الحريات لا يتناقض مع القرآن ولا يصطدم بقواعده وتعاليمه، وبخاصة وقد نص على أن دين الدولة الرسمي هو الإسلام**»[١].

٤- وسئل الشيخ محمد أبو زهرة عن ترشيح الإخوان أنفسهم لكراسي النيابة فقال: «**إن ترشيح بعض الإخوان المسلمين الذين يستمسكون بالعروة الوثقى، وللدين الاعتبار الأول في**

(١) مجلة الإخوان المسلمون - القاهرة - ١٩٤٤/١١/٤، ومجلة الدعوة - لندن - ١٩٩٤/١٠/٦، ومجلة المجتمع - الكويت - ١٩٩٥/١١/٢١.

نفوسهم أمر واجب جدّ واجب، لأنه يحمي جماعة الإخوان وينشر دعوتهم ويفيد الحياة النيابية في مصر»[١].

٥- وسئل الشيخ عبد العزيز بن باز عن حكم دخول مجلس الشعب ليس للتشريع وإنما لمطالبة الحاكم بتطبيق شرع اللّه، وحكم استخراج بطاقة الانتخاب فقال: «**إنه لا حرج في الالتحاق بمجلس الشعب إذا كان المقصود من ذلك تأييد الحق وعدم الموافقة على الباطل، لما في ذلك من نصر الحق والانضمام إلى الدعاة إليه. كما إنه لا حرج كذلك في استخراج البطاقة التي يستعان بها على انتخاب الدعاة الصالحين وتأييد الحق وأهله»**[٢].

٦- ويقول المرشد العام للإخوان المسلمين الأستاذ مصطفى مشهور عن دور الإخوان في مجلس الشعب: «**نحب أن نوضح أننا حينما نسعى لتطبيق شريعة الله، لا يعني أننا نقرّ أخذ رأي أعضاء مجلس الشعب على شريعة الله وعلى مدى صلاحيتها للتطبيق، ولا يجوز أن يدور ذلك بخلد أحد من الناس، إذ لا يجوز في حق الله أن نأخذ رأي خلقه في شرعه على الإطلاق، لأننا نعتقد أن شريعة الله جاءت**

(١) مجلة الدعوة – لندن – العدد ٢٩ – ٦/١٠/١٩٩٤.
(٢) مجلة الدعوة – المرجع نفسه.

لتطبق، والحاكم عليه أن يلتزم بها، وأهل الرأي أو الشورى يحاسبون الحاكم على تطبيقها على الوجه الصحيح، وإذا كان ثمة حوار أو رأي فيكون حول طريقة التطبيق وما يستلزمه من إجراءات أو مؤسسات. كما إننا لا نقرّ من حق مجلس الشعب أن يقرر قوانين تخالف الأصول الشرعية أو أن يشرع بجانب تشريع الله، ولا يعني أيضاً دخولنا مجلس الشعب موافقتنا على كل مواد الدستور وعلى كل القوانين القائمة ولكننا نرفض كل مادة في الدستور تخالف شرع الله ولا نقرّ أي قانون مخالف لشريعة الله ونسعى لإلغاء كل هذه المواد والقوانين المخالفة لتحلّ الشريعة كاملة محلها»[1].

٧- ويقول الدكتور حسن الترابي عن مبررات المشاركة السياسية مع النظام الحاكم: «**وأياً ما كانت التفسيرات والتبريرات التي كانت تسوقها الجماعة لمشاركتها في نظام حكم غير شرعي ولا مَرضي، فإنما دخلت في الحقيقة إلى تلك المشاركة مهتدية بإستراتيجية خاصة لا تعول على التحول الإسلامي للنظام بل ولا على الأمل في إصلاحه بقدر ما تبتغي اغتنام فرصة حرية بفضل الموادعة، وتتوخى فرصة**

---

(١) المجلة العربية - الرياض - العدد ١٣٢ - آب ١٩٨٨.

سانحة بفضل المشاركة لبناء صفها وتطوير حركتها الإسلامية التي هي معقد الآمال في الإصلاح الإسلامي الشافي. وذلك أن العلاقة بالنظام أسست على شروط مهما اقتضت كبت اسم الجماعة ووجهها المباشر، تطلق لها فرص التعبير والعمل بصور كثيرة كيفيتها وهي تناسب الوضع السياسي وتحقق أهداف إستراتيجيتها مهما كلفها ذلك من تكاليف سياسية»[١].

٨- ويقول الدكتور فتحي يكن رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن المشاركة السياسية، إنما هي مشاركة المسلمين وليست مشاركة الإسلام في الحكم مع الآخرين **«إن المشاركة لا تعني مشاركة الإسلام للنظم الوضعية في الحكم، كما إنها ليست البديل عن (الحكم الإسلامي) أو تفرد الإسلام في الحكم. فهذا أمر لا يجوز الاجتهاد فيه، لأنه لا اجتهاد في معرض النص... إنما المراد من المشاركة وطروحاتها رفع الظلم عن المسلمين... استنقاذ حقوقهم... وقف التآمر الذي يهدف إلى استئصالهم... تدعيم مواقعهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، ليكونوا أقدر على التحدي وعلى الصمود في وجه محاولات التذويب والتغريب»**[٢].

(١) د. حسن الترابي – الحركة الإسلامية في السودان – ص١٩٩.

(٢) د. فتحي يكن – أبجديات التصور الإسلامي الحركي – ص١٦٥.

٩- أمـا الدكتور يوسف القرضاوي، فقد سُئل عن الحكم الشرعي في اشتراك حزب الرفاه الإسلامي في تركيا في حكم علماني ديمقراطـي، وفي جوابـه نرى أنه يـكاد يـروج للديمقراطية، تحـت عنوان فقـه الموازنات!، فيقـول: «**إن الحكم هنا يجب أن يبنـى على فقه الموازنات، فـإذا وُجد أن مصلحة الإسلام والمسلميـن تقتضـي الاشتـراك جـاز ذلـك... والغريـب أن بعض النـاس يحكم علـى الديمقراطيـة بأنها منكـر صراح، أو كفـر بـواح... فهـل الديمقراطيـة التي تتنـادى بها شعوب العالـم والتـي تكافح مـن أجلها جماهير غفيرة فـي الشرق والغـرب والتـي وصلـت إليهـا الشعـوب بعد صـراع مرير مع الطغـاة، أريقـت فيـه دمـاء، وسقطـت ضحايـا بالألـوف، بـل بالملايين، كما في أوروبا الشرقية وغيرها، والتي يرى فيها كثير مـن الإسلاميين الوسيلة المقبولة لكبح جماح الحكم الفـردي، وتقليـم أظفـار التسلـط السياسي الـذي ابتليت به شعوبنا العربية والمسلمة... هل هذه الديمقراطية منكر أو كفـر -كما يردد بعض السطحيين المتعجليـن؟؟... الواقع أن الـذي يتأمـل جوهـر الديمقراطيـة يجـد أنه مـن صميم الإسلام**»[١].

(١) مجلة الأمان - بيروت - العدد ٢٤٠ - ١٩٩٧/١/١٧.

١٠- ويؤيد الأستاذ راشد الغنوشي مسألة المشاركة السياسية مع الأنظمة، بقوله «**فإذا تحقق لنا نظام يعترف بالحريات، فينبغي على الحركة الإسلامية أن تمارس حقها كطرف سياسي معترفة بغيرها من الأطراف السياسية الأخرى مقدمة اختياراتها للنموذج الاجتماعي الذي تريد. فتخوض المعارك الانتخابية وتضع مواطئ أقدام لها في البرلمان ومؤسسات المجتمع كالبلديات وتشارك في الحكم ولو جزئياً لتدريب أفرادها على إدارة المؤسسات وعلى قيادة الجماهير وتعبئتها وتوعيتها بأهداف الحركة الإسلامية. إذ المجتمع الإسلامي لم ينزل من السماء مكتملاً ولا سقط في يوم إنما بني حجراً حجراً وسقط حجراً حجراً، هكذا إعادة البناء. وفي هذه الحالة إذ تعترف الحركة الإسلامية بالشرعية القانونية للدولة على أساس أنها مختارة من الشعب، فإنها ما دامت هذه الدولة لا تحكم بالإسلام لا نعترف لها بالشرعية الدينية حتى يكون الدين هو قاعدة المجتمع والتشريع وهنا ينبغي الحذر من أن يظن الشعب أن السلطة غدت إسلامية لمجرد مشاركة بعض الإسلاميين في أجهزتها**»[١].

---

(١) راشد الغنوشي - محاور إسلامية - ص٤١.

١١- ويـرى السيد محمد حسين فضـل الله إمكانية تغيير النظام الحاكم باتجاه الإسلام، من خلال المشاركة السياسية، فضلاً عن تحقيـق عدة أهداف، مـن مواجهة التشريعـات الباطلة، ومواجهـة المشـاريـع الظالمة، ويظهر هذا، مـن خلال أقواله التالية:

أولاً: أما في طريقـة الحكم في العصور الحديثة، فإنها لا ترتكز علـى الشخصـ من حيث المبـدأ، بل ترتكز علـى المؤسسات الديمقراطيـة، التي قد يملك فيها الإنسان، فرداً كان أو جهة، إمكانات الدخـول إلى داخلها، والحصـول على حرية الحركة فيها، من خـلال الحصول على أكبر قـدر ممكن من المقاعد في المجالس النيابية، أو من المواقع السياسية والاقتصادية، التي تفسح المجال للوصول إلى الضغط على الحكم وإضعافه، أو السيطـرة عليـه، فـي عمليـة احتـواء له، كما يحـدث -في بعضـ الحـالات- من انتقال الحكم من حـزب إلى حزب، من المؤسسـات الحزبية المتحركـة في داخل اللعبـة، مما يمكن حدوثه لدى المؤسسات، التي تتحرك في مفاهيمها وتطلعاتها خارج نطاق اللعبة السياسية.

ثانيـاً: وفـي ضوء ذلـك، فإننا لا نجـد أي مانع مـن اعتماد هذا الأسلـوب مـن ناحية المبـدأ، كأحـد الأساليـب الواقعية، في

الوصول إلى النتيجة المطلوبة، في الوصول إلى مواقع الحكم، أو الاقتـراب منــه، أو التقـدم فـي بعض الخطـوات في حركة التغييـر، وذلك بالتأكيد على صفـة المعارضة، التي تعلن عن منهجها وأسلوبها في العمل، وتطلعاتها للتغيير، وتركيزها على إظهار سلبيات الحكم، ومواطن الضعف فيه، في محاولة دائمة لتحويـل الأنظار عنه إلـى الإسلام، فـي إيجابياته، من خلال مواطن القوة فيه، والعمل على اعتبار المؤسسات الديمقراطية موقعـاً متقدماً من مواقع الإعلام والتحرك لمصلحة الإسلام في مواقعه التشريعية والسياسية على أكثر من صعيد.

ثالثـاً: إن مـن الممكـن للإسلاميين أن يعبّروا فـي داخل الندوة النيابيـة عن موقفهم الإسلامي فـي مجالات التشريع، بالعمل على منـع التشريعات المضادة للتشريـع الإسلامي، ومواجهة المشاريـع الظالمة والطاغية، التي يراد مـن خلالها استعباد الأمـة، واستغلالهـا واستعمارهـا، وتحويلها إلى أمـة ضعيفة مستسلمـة ذليلـة، فيمـا يخطـط لـه ممثلـو الحكـم الفاسد والاستكبار الغاشم ويعبرون - في الوقت نفسه - عن معارضتهم للتشريـع كمبدأ، فيما لا يملكـون أمر الخوض فيه، ويمكن لهم في الوقت نفسه أن يفسحوا في المجال للتشريعات الإسلامية أن تفرضـ نفسها على الساحة من خلال التحرك العملي، من

أجـل إقرارها فــي القانون، بطريقة وبأخــرى، ويؤكد وجودها كحركـة ضد الانحراف، عندما توحي بأن شرعية وجودها في الداخـل منطلقة من المواقــع الشرعية فيه... إن هذه الوسيلة قد تكـون في بعضـ المراحل الوسيلـة الأقـرب، للوصول إلى المواقع المتقدمة للاتجاه الإسلامي في الساحة[١].

تقويم الطروحات في ضوء الأدلة الشرعية

بعـد عرضـ الأدلـة الشرعيـة والسياسيـة للمعارضيـن والمؤيدين للمشاركـة السياسيـة فـي الحكم مـع الأنظمـة الوضعيـة... أسعى إلى مناقشة المؤيدين من خلال الأدلة الشرعية والسياسية التالية:

أولاً: فـي مسألة فتوى الإمام ابن تيميـة في إجازته تولي منصب سياســي في دولة ظالمـة، ينبغي أن ننتبه إلــى أن هذه الدولة هــي دولة تُطبق فيهـا شريعة الإســلام وأن حاكمها مسلم وإن تلبّـس فـي الظلم في حين مـن الأحيـان، وبالتالي فـإن تولّي هـذا المنصب أو تلك الوظيفة فــي هذه الدولة بهدف تخفيف المظالـم على النـاس يصبـح من الواجب الشرعــي، وهذا ما أكدتـه فتوى الإمام ابـن تيمية رحمه اللّه... ولكـن هذا الأمر لا يمكـن أن ينسحـب على دولـة غير إسلاميـة وحاكمها ليس بمسلم، لأن اللّه تعالى يقول: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ الْيَهُودَ**

(١) السيد محمد حسين فضل اللّه – الحركة الإسلامية هموم وقضايا – ص٤٦-٤٩.

وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾(1).

ثانياً: لقد اجتهد أبو الأعلى المودودي وحدد أن الوصول إلى دولة الإسلام ممكن من خلال النظام الديمقراطي والانتخابات، وجرَّب الرجل مع الجماعة الإسلامية في باكستان هذا الطريق، فلم يصل إلى ما يريد، ولهذا وبعد معاناة شديدة وعَنَت كبير في هذا السبيل، فقد غيَّر الرجل رؤيته للأمور بعد حين من الزمن، فيقول في ذلك «**كذلك الدولة، الدولة الإسلامية فإنها لا تظهر دولة إسلامية بطريقة خارقة للعادة، بل لا بد لإيجادها وتحقيقها من أن تظهر أولاً حركة شاملة مبنية على نظرية الحياة الإسلامية وفكرتها، وعلى قواعد وقيم خلقية وعملية توافق روح الإسلام وتوائم طبيعته... ثم تأخذ هذه الحركة في النمو صُعداً، مع ما لها من السيادة الفكرية والعقلية في مكافحة ومقاومة للنظام الباطل المعوج السائد في المجتمع الإنساني، لأنه في مثل هذا الكفاح والمقاومة يُمتحن القائمون بالدعوة وحاملو لوائها بأنواع من المصائب والشدائد، فيقاسون الآلام والأهوال ضرباً وقتلاً، وإجلاءً عن الوطن، ويبذلون**

(1) المائدة / 51.

مهجهم وأرواحهم بكل صبر وجلد وإخلاص وعزم قوي.. فكذلك شأن الانقلاب الإسلامي فإنه لا تثمر شجرته ولا تؤتي أُكلها إلا إذا قامت حركة شعبية على أساس الأحكام القرآنية ودعامة سيرة النبي ﷺ وسنته الطاهرة، تقوم هذه الحركة الشعبية وتنهض وتقوى حتى تغيِّر بجهادها المستمر العنيف أُسس الجاهلية»(١).

ثالثاً: بيَّن الشيخ حسن البنا أهمية دخول الدعوة إلى البرلمان، لأن فيه نخبة الأمة، ولا بد من إسماع صوت الإسلام لها، وأنه لا حرج على المسلم في ذلك، لأن الدستور المصري ينصّ على أن دين الدولة هو الإسلام... أقول نعم، بل إن دساتير(٢) معظم بلاد المسلمين تنصّ كذلك على أن دين هذه البلاد الإسلام(٣)... ولكن أين الإسلام الذي يُطبق في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقضائية والخلقية، وقد بات من المؤكد أن هذه الأنظمة تعتمد الديمقراطية سياسياً والرأسمالية من الناحية الاقتصادية؟ ولقد سعى الشيخ حسن البنا ومنذ أربعينات القرن الماضي إلى أسلمة النظام المصري، واستخدم من أجل ذلك كل

(١) أبو الأعلى المودودي – منهاج الانقلاب الإسلامي – ص٢١-٢٤.

(٢) انظر نبيل الصائغ – الأحكام الدستورية للبلاد العربية.

(٣) من أجل تأمين غطاء ديني للنظام الحاكم ليس إلا، حيث إن هذه الأنظمة ليس لها علاقة بالإسلام لا من قريب ولا من بعيد.

الأساليب السلمية، القمينة بالوصول إلى هذا الهدف الكبير، إلا أنها لم تجدِ نفعاً، واستشهد البنا وعدد لا يستهان به من إخوانه على هذا الطريق، ولوحِقت قيادات وعناصر الإخوان، وزج بهم في السجون والمعتقلات، وعومِلوا من قبل الحكام بكل شدة وإرهاب وعنف، ولا يزالون، على رغم أنهم لم يرفعوا السيف، حتى الآن، في وجه الحاكم!.

رابعاً: لقد لاحظ الشيخ محمد أبو زهرة الظلم النازل بالإخوان المسلمين، من قبل النظام الحاكم، ولهذا رأيناه وتحت ضغط الواقع، يفتي ويشجع الإخوان على دخول البرلمان، من أجل حماية أنفسهم أولاً، وإدخال الدعوة الإسلامية إليه ثانياً، وإغناء الحياة السياسية في مصر ثالثاً، إلا أن النظام الحاكم كان يأبى ذلك، لعوامل داخلية وخارجية «**إن عبد الناصر كان يريد أن يرفع الشعار الإسلامي للسيطرة على جماعة الإخوان المسلمين، والاستيلاء على القواعد الجماهيرية التي قامت عليها شعبية الجماعة، وصارت مصدر قوتها، ويظهر أن فشله في ذلك هو الذي جعله يحاول القضاء عليها، وقد شجعه على ذلك أن السياسة الأمريكية نفسها كانت منزعجة من نمو نفوذها، وأنه تم الاتفاق بينه وبين المخابرات الأمريكية في أوائل ١٩٥٢م قبل تنفيذ الانقلاب،**

على أن من أهداف الانقلاب العسكري «استبعاد الثورة الشعبية» التي كان يسعى لها بجد الإخوان المسلمون. أما أن السياسة الأمريكية كانت منزعجة من نمو حركة الإخوان المسلمين، فذلك راجع إلى أن هذه الجماعة رغم ما أصابها من ضربات من قبل، في عام ١٩٤٨م/١٩٤٩م انتهت بمقتل مؤسسها، إلا أنها عادت وسيطرت على الموقف الداخلي في مصر سيطرة كاملة في أواخر عام ١٩٥١م بسبب تزعمها للحركة الفدائية ضد القوات الإنكليزية في القنال، حتى خشيت الدوائر الغربية أن تتحول هذه الحركة الفدائية إلى ثورة شعبية ضد المصالح الغربية عامة، وضد إسرائيل بصفة خاصة[١].

خامساً: يشير الشيخ ابن باز إلى أن وصول رجال صالحين إلى البرلمان يعملون على دعم الحق وأهله من الأهمية بمكان، ولكنه لم يحدد كيف يمكن أن تتم هذه العملية داخل البرلمان، حيث إنه بات من المعروف أن النظام الديمقراطي يعتمد أكثرية الأصوات في فرض قراراته، وبالمحصّلة أقول أنّى للإسلاميين أن يكون لهم أكثرية الأصوات في نظام ديمقراطي؟!

(١) د. محمد صادق – الدبلوماسية والميكافيلية في العلاقات العربية الأمريكية – ص٢٩٠.

سادساً: أمـا الأستاذ مصطفى مشهور، فيرى أن وجود الإخوان في مجلس الشعب هو من أجل التصدي لقرارات الباطل وإلغاء مواد الدستور البعيدة عن الإسلام... أقول إن النظام الحاكم في مصر وبتعاقب حكوماته منذ أربعينات القرن الماضي، يعمل على استئصال حركة الإخوان تحت عناوين سياسية شتّى، فهل نتوقع من هذا النظام أن يغيّر توجهاته السياسية، ويسمح للإخوان بأن يدخلوا الحياة السياسية في مصر من أبوابها العريضة!.

سابعاً: يوضح الدكتور حسن الترابي قناعته بأنه لا يرجو إمكانية تحول النظام الحاكم إلى الإسلام، ويعتبره غير شرعي وغير مرضي[1]، ويبيّن أن مشاركته هذه إنما كانت من أجل اغتنام فرصة هنا أو فرصة هناك، من أجل القيام بالتغيير الجذري[2].

ثامناً: ويرى الدكتور فتحي يكن رحمه الله أن مبررات وجود الإسلاميين في مجلس النواب، هي رفع الظلم والغبن عن المسلمين، وتحصيل حقوقهم، وتدعيم مواقعهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويوضح أن مشاركة المسلمين بالحكم لا تعني مشاركة الإسلام!... ونردّ على قوله بالتالي:

١- لقد دخل البرلمان، وعاش التجربة البرلمانية بكل مفرداتها

(١) المقصود أن هذا النظام لا يرضى عنه الشعب المسلم في السودان.

(٢) وقد جاءت الفرصة بانقلاب جبهة الإنقاذ الوطني على الحكم في السودان عام (١٩٨٩)، والتي كان الدكتور الترابي من أركانها.

وتفاصيلها[١]، وكان له جولات وصولات في تقديم المشاريع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والإعلامية والخلقية، يدعو إلى الإصلاح في جوانب الحياة السياسية، ويطالب بالحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمسلمين[٢]... فماذا كانت النتيجة والمحصّلة العملية في تحقيق الأهداف المرجوة؟!.

٢- إن المسلمين يعرفون حقيقة الإسلام من خلال تطبيقه في واقع الحياة، وإن مشاركة رموز الحركات الإسلامية وذوبانهم في مؤسسات النظام الوضعي يعطي انطباعاً لدى المسلمين بأن هذا النظام شرعي، ولكن يحتاج إلى بعض الإصلاحات، ومن أجل ذلك فإن هذه الرموز تشارك وتقوم بدورها في تحقيق هذه الإصلاحات، وينتج عن ذلك عدم الوضوح في الرؤية الشرعية والسياسية لدى المسلمين، في حقيقة المشروع الإسلامي، في إقامة الحكم الإسلامي، وبالتالي لا يمكن الفصل في وعي عامة المسلمين -لا خاصتهم- بين ما يرونه من عمل سياسي للرموز الإسلامية، وبين مشروع إقامة الحكم الإسلامي، فيتميّع المشروع الإسلامي في أذهان العامة، لما يرونه أمامهم من ذوبانه في مشاريع الآخرين.

(١) كان يمثل مع نائبين من إخوانه (د. زهير العبيدي والأستاذ خالد الضاهر) الجماعة الإسلامية في مجلس النواب اللبناني.

(٢) انظر فتحي يكن - أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان - ج/١ - ص٢٣٥-٣٣٠.

تاسعاً: أما فيما يتعلق بعرض الدكتور يوسف القرضاوي بشأن الديمقراطية التي ناضلت من أجلها الشعوب وضحَّت حتى وصلت إليها!... فأقول للدكتور الفاضل الأمور التالية:

١- ما دام الله قد أغنانا بالشريعة الشاملة التي تنظم حياتنا العقدية والتعبدية والتشريعية ﴿**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا**﴾[١]- ونعرف أن لدينا نظاماً سياسياً قد طبقته الأمة، وعاشت في كنف عدالته مدة ١٣٥٤ سنة، ونعلم كذلك أن في هذا النظام من الصفات والمزايا ما لم تعرفه البشرية ونظمها السياسية عبر تجاربها المتعثرة في مجال تنظيم حياة الإنسان ورعايته سياسياً، - أمام هذه الثروة الهائلة من التشريع السياسي، وأمام التطبيقات السياسية الواسعة، الممتدة في الزمان والمكان، عبر هذه المدة الطويلة من تاريخ الأمة - فإننا لسنا بحاجة إلى ديمقراطيتهم في الوصول إلى تأمين الأمن والعدل والعدالة والسعادة للإنسان، لأن الذي بين أيدينا يغنينا عن الركام الذي بيدهم ﴿**أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ**﴾[٢].

---

(١) المائدة / ٣.

(٢) المائدة / ٥٠.

٢- ولمـا كان لسان الحال أبلغ فـي البيان من لسان المقال، أقول إن الديمقراطيـة التـي فُتِـن بهـا وطبقها بعض أبنـاء جلدتنا قـد جلبت إلينـا المآسي والكـوارث في المجـالات التشريعية والاقتصادية والاجتماعية.

ممارسات الأنظمة الديمقراطية، في المجال التشريعي، أدت إلى الأمور التالية:

أ- أن يكون مصدر السيادة هو الشعب، وهذه مخالفة شرعية، لأن مصدر السيادة في الإسلام هو الله تبارك وتعالى.

ب- أن يكون مصدر التشريع هو البرلمان، وهذه مخالفة شرعية، لأن مصدر التشريع في الإسلام هو الله عز وجل.

ج - أن يـزوِّر من اعتمد نظـام الديمقراطيـة «**إرادة الشعب**» في اختياره لأعضاء البرلمان من خلال شراء الذمم.

د- إعطاء حرية عامة ليس فيها ضوابط، ويمكن أن تؤدي بالإنسان إلى تدمير نفسه وأسرته وشعبه وأمته.

هـ- تشريـع صناعة الخمر بـكل أنواعه، وبيعـه وتعاطيه من قبل المسلمين!.

و- تشريع الزنى تحت عنوان الزواج المدني.

ز- تشريـع كل أنواع الفساد، تحت لافتـة التنمية السياحية ودعم الاقتصاد الوطني والقومي!.

ح- تشريـع المكوس، تحت عنوان الجمارك والضرائب المنظورة وغير المنظورة.

ط- تشريـع نشـر المبادئ والأفكار الهدامـة، تحت حجة الحرية الفكريـة، وتدريس النظريـات المضلِّلة لأبنـاء المسلمين في الجامعات.

ممارسات الأنظمـة الديمقراطية، فـي المجال الاقتصـادي، أدت إلى الأمور التالية:

أ- سرقـة أموال البـلاد والعباد، تحت غطـاء القانون والقرارات الحكومية!.

ب- اقتراضـ الأمـوال الطائلة مـن الغرب، تحت عنـوان تنمية الاقتصاد، فيتم رهـن مداخيل البلاد والعباد لسنوات طوال، من أجل سداد فوائد هذه الديون![1].

ج- السيطرة على أموال الأمة وإنفاقها، من قبل الحكام والملوك والأمراء، على ملذاتهم وشهواتهـم، إلى مستوى أن أحد أبناء الملـوك العـرب قد قـدم لخدم الفنـدق الذي ينـزل فيه ستة عشر مليـون دولار!، وأن الآخر أعطـى لحديقة الحيوانات في لنـدن عشرة ملايين دولار!، في الوقت الذي لا يجد الكثير من المسلمين كفاف يومهم!.

(١) تحت عنوان خدمة الدَّين!

د- فتح آبار بترول الأمة الإسلامية لتسيل باتجاه الغرب وبأسعار زهيدة، وفي الوقت نفسه يغلق الغرب آبار بتروله ويبقيه احتياطاً لمستقبله.

هـ- جعل بلاد المسلمين سوقاً استهلاكياً للصناعات والمنتوجات الغربية بكل أنواعها.

و- عرض أسهم الشركات الاقتصادية تحت عنوان «**عولمة الاقتصاد**» في البورصة العالمية، حيث يتم شراء هذه الأسهم من قبل الغرب واليهود، ومن خلال ذلك تتم السيطرة الاقتصادية على بلاد المسلمين.

ز- السعي إلى إدخال إسرائيل في النسيج الاقتصادي للأمة الإسلامية، من خلال مؤتمرات اقتصادية تعقد من أجل هذا الهدف.

ح- التحضير لمد إسرائيل بشريان الحياة الاقتصادية من البترول والغاز الطبيعي!.

ط- الاستعداد لمد إسرائيل بشريان الحياة من المياه العذبة!.

ي- انتشار الرشا والصفقات المشبوهة في دوائر ومؤسسات بلاد المسلمين!.

ممارسات الأنظمة الديمقراطية، في المجال الخلقي، أدت إلى الأمور التالية:

أ- تستخدم وسائل الإعلام المتنوعة من أجل نشر الفساد الخلقي بكل أنواعه.

ب- تفتح بلاد المسلمين للأجانب تحت عنوان السياحة، وما أدى إليه ذلك من انتشار الفساد والإباحية وانتهاك الحرمات، وما نشرته من أمراض فتاكة بين المسلمين.

ج- استقبال المؤتمرات الغربية التي تدعو إلى ممارسة الجنس قبل الزواج، وتعَلُّم سبل ووسائل الوقاية من الحمل!.

د- استقبال المؤتمرات الغربية التي تدعو إلى الإجهاض وإلى ممارسة الرجل والمرأة للجنس بدون عقد زواج، تحت عنوان الحرية الشخصية!.

هـ- عرض البرامج والأفلام الغربية على أجيال المسلمين، بكل ما فيها من فضائح وعُري وجنس وقتل وإدمان ومخدرات!.

و- فتح فضاء بلاد المسلمين لاستقبال القصف الإباحي الذي يعرضه الغرب، من خلال الأقمار الصناعية، والهدف من ذلك تدمير أخلاق العنصر الحيوي في الأمة، من الشبان والشابات!.

ز- إلهاء الأمة بشتى أنواع الملاهي والمسابقات والمباريات.

ح- عرض مفاتن جسد المرأة، تحت عنوان عروض الأزياء.

ط- حماية الفاسقات والمنحرفات، اللواتي يعرضن أجسادهن في المراقص والمسابح.

ي- إقامة مسابقات ملكات الجمال، وما يتخللها من عُهر وعروض للعُري الفاضح.

ك- التشجيع على الاختلاط في الثانويات والجامعات وما يؤدي إليه من انحرافات خلقية.

ل- التشجيع على نشر كتيبات الحب والغرام وقصص والفاسقات!.

م- العمل على نشر المجلات التي تعرض المرأة في ثياب النوم أو الرياضة أو السباحة!.

ن- عرض أجساد النساء على التلفاز في أوضاع شاذة، تحت عنوان الرياضة الصباحية.

عاشراً: وفي معرض مناقشتي للأستاذ راشد الغنوشي، الذي يرى إمكانية الدخول في المعارك الانتخابية لحركة النهضة الإسلامية للدخول في البرلمان وبعض مؤسسات وأجهزة الدولة... أقول: لقد أثبتت التجارب السياسية مع الأنظمة

الحاكمة، بشكل عـام، فشل إمكانية تحصيل مكاسب سياسية للحركة الإسلامية، لأن هـذه الأنظمة تسير بسياسة استيعاب الحركـة الإسلامية، فـإن لم تستطع ذلك، فـإن البديل لديها هـو الاستئصـال السياسـي والدعـوي والمـادي. ولقـد مرت حركـة النهضة الإسلامية في هـذه المراحل، وهي الآن تعيش مرحلة الاستئصال المادي، وهـذا ما يؤكده الأستاذ الغنوشي بقولـه «**ولقد فشلت والحمد لله خطـة استئصالنا وتجريمنا فـي نظـر شعبنـا والعالـم، وآيـة ذلـك تحويلهـم البـلاد إلى سجـن رهيـب وثكنة بوليس، واستمرار حالـة التعبئة العامة ومصادرة الحريات العامة والخاصة... مؤمماً المساجد وكل مؤسسـات المجتمـع المدنـي، ممارساً قمعاً رهيبـاً على قيم الهويـة الإسلاميـة العربيـة، مبدداً لـلأرزاق، محولاً البلاد الى نادٍ ليلي وسوق للدعارة والاتجار بالمخدرات**»[1].

حـادي عشـر: ويـرى السيد محمـد حسين فضـل الله أن النظام الديمقراطـي يتيـح للإسلاميـيـن إمكانيـة إلغـاء تشريعـات الباطـل، ومواجهة السياسات الظالمة، وإمكانية تغيير النظام باتجاه الإسلام... وفـي معرض محاورتي للسيد الفاضل، أود أن أشير إلى الأمور التالية:

(١) مجلة الأمان - بيروت - العدد ٢٢٨ - ٢٥/١٠/١٩٩٦ - ص٧.

١- إن أكثر التشريعات والقوانين التي يبت بها في مجلس النواب، هـي منافية للشريعـة والتوجهات الإسلاميـة، إن من الناحية الفكرية أو السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية أو الخلقية. وبمـا أن إقرارهـا، أو عدمـه، يعتمـد على كثـرة الأصوات في المجلس، ولهذا فإن النتيجة معروفة سلفاً، لأن أكثر التوجهات النيابيـة السياسية في لبنان، هي عَلمانية. وحتى عندما كانت الكتلـة النيابية الإسلاميـة في البرلمان الأردنـي هي الأقوى، فإنها لـم تستطع مواجهة قرار الاعتـراف بإسرائيل، رغم أن أكثـر النواب فـي الأردن مسلمـون، ويتعاطفون مـع طروحات الكتلـة الإسلاميـة، إلا أنـه، عندمـا تأتيهم التوجهـات العليا للسلطـة الحاكمة، نراهم يميلون حيـث تميل رياح مصالحهم السياسية والاقتصادية.

٢- إن التجـارب الإسلامية في مجال المشاركة السياسية، ليست جديدة في ساحة العالم الإسلامي، لا على المستوى البرلماني ولا علـى المستـوى الوزاري، وهذه التجـارب ماثلة أمامنا بكل حصادهـا المر (باكستـان، مصر، تونـس، الكويت، الجزائر وتركيـا)، وحيـث إن مؤشـر هـذه السياسـة التـي اعتمدهـا الإسلاميون، طيلة سبعين سنة، يتجه نزولاً لا صعوداً، في سلّم تحقيق الأهـداف الإسلامية المرحليـة، ناهيك عن الأهداف

الإسلامية العامة، أرى أن هذه التجارب ينبغي أن تُدرس بالعمق، حتى نتوقف عند محطاتها الرئيسة، لكي نخرج بالعبر الفكرية والسياسية الجديدة، وعلى أضوائها نعيد الحسابات في خطتنا العامة أو المرحلية، في كيفية التعاطي مع الواقع السياسي الداخلي والخارجي، فنصوِّب مسيرتنا الإسلامية، نحو إقامة دولة الإسلام، وإعادة وحدة وعزة ومجد أمتنا الإسلامية.

٣- إذا عدنا إلى تجربة أمتنا الإسلامية في إيران، نجد أن الإمام الخميني قد استفاد من حصيلة دراسته للسنّة النبوية المطهرة وحياة النبي ﷺ، ومواقفه تجاه الطاغوت القُرشي، وأنه استقرأ التجارب السياسية الإسلامية السابقة، في مجال التعاطي مع الساحة السياسية الداخلية والخارجية، لواقع الأمة، ولهذا نراه قد أصّل من الناحية الشرعية مسألة المفاصلة السياسية، تجاه الطاغوت في الداخل والخارج، ولذلك فقد اعتمد في حركته الشرعية والسياسية والجهادية، في مواجهة أعتى نظام طاغوتي في هذا العصر، على ثوابت ثلاثة:

أ- أيقظ الإمام الخميني الشعب المسلم في إيران من سباته العميق، وأشركه في تحمل مسؤولياته الشرعية والسياسية والجهادية، حيث إن الجميع قد عرفوا (فقهاء وعلماء ودعاة

وسياسيين وتجاراً ومهندسين وأطباء وأساتذة وطلبة وعمالاً وفلاحين ورجالاً ونساء) أنهم سيقفون أمام الله عز وجل وسيُسألون عن أمانة حملهم للإسلام والشريعة والدعوة إلى الله تعالى... «**أعدوا أنفسكم للقتل... وللذهاب إلى السجون... أعدوا أنفسكم لتحمل المآسي التي ستحل بكم في طريق الدفاع عن الإسلام والاستقلال... واستقيموا**»[1]... ﴿**إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلائِكَةُ أَلاَّ تَخَافُوا وَلا تَحْزَنُوا**﴾»[2].

ب- ركّز الإمام الخميني، في خطابه الشرعي والسياسي، على كشف دور الغرب الصليبي، في إلغاء دور الإسلام وإبعاده عن واقع الحياة، والعمل على تذويب شخصية الأمة الإسلامية، والسعي إلى إلحاقها بالغرب ثقافياً وسياسياً وحضارياً، وأبرز دور النظام الحاكم الطاغوتي لشاه إيران، في تنفيذ هذه السياسة الغربية، وما نتج عنها من خراب ودمار ثقافي وسياسي واقتصادي واجتماعي وخلقي... «**لا يمكنكم تغيير أحكام الله وليس لكم الحق في ذلك... ولا يحق لأحد أياً كان أن يتدخل في مثل هذه الأحكام... فالأحكام الإلهية جاء بها الأنبياء من عند الله للناس، وإن العلماء الأعلام**

---

(١) صاحب حسين الصادق - الثورة والقائد - ص٧٠.

(٢) فصّلت / ٣٠.

على مرّ العصور حافظوا عليها وبينوها للشعب وهذا هو واجبهم المقدس... ولسنا بحاجة إلى توجيهات الحكام الظلمة... لأنهم كالشياطين ولا ينفذون سوى أحكام وأوامر أسيادهم المستعمرين... ونحن لا يخفى علينا أمرهم أبداً، بل نعرف بالتفصيل ماذا يبيتون من مؤامرات ضد القرآن الكريم وتعاليمه القيمة وكيف أنهم يريدون إزاحته عن سدّة القيادة والحكم والاستعاضة عنه بالكتب والأنظمة الضالة... لقد سمعنا صوتهم القبيح من الإذاعة وعلى شاشة التلفزيون، ذلك الصوت الحانق الحقود، صوت الجاهلية والردة، سمعناهم يقولونها بكل وقاحة «نحن لا نريد الإسلام! الإسلام للعرب فليطبلوا وليزمروا!! نحن رفضنا أحكام الله! فماذا تريدون؟!»... نعم، هذا هو صوت الطغمة الحاكمة البغيض المليء بالكفر والمروق عن شرعة الإسلام الخالدة. نحن لا نستغرب صدور هذا الكلام المفضوح عنهم، لأننا نعرفهم حق المعرفة: عملاء للاستعمار وأذناباً له في بلادنا. وقد اكتوى الشعب بنار إجرامهم منذ أمد بعيد، ولكننا إنما نقولها هنا، فذلك من أجل إيقاظ جماهير الشعب وأبناء أمتنا العزيزة ونطلعهم على هذه الحقائق الأليمة. لنكون قد بلَّغنا الرسالة وأتممنا الحجة وأدينا الواجب»[١].

(١) الإمام الخميني – دروس في الجهاد والرفض – ص٣٣-٣٤.

ج- استطاع الإمام الخميني أن يكسب العلماء العاملين في حركة الجهاد السياسية ضد الطاغوت، لأنه كان في مقدمة الناس في مجال المواجهة والمكابدة والمعاناة، الأمر الذي جعل الشعب المسلم في إيران يندفع ويتجاوب معه في كل حركاته وسكناته، حيث اعتبر أن أوامره هي أوامر شرعية واجبة التنفيذ «**إن إطلاق سراحي جاء بعد أن وجد رجال السلطة أنهم عاجزون عن تحمل أعباء الضغط المتزايد عليهم من جميع الأقطار الإسلامية... وشعروا بوطأة موجة الاستنكار والسخط وتعالي صيحات الاعتراض التي تصاعدت ضدهم... نعم عندما شعروا بتلبد الأجواء الخارجية والداخلية ضدهم وبعد تلك الفضائح بدأت ترتعد فرائصهم بسبب نظرة الشعوب الأجنبية المريبة إزاءهم، لا سيما حلول موسمي الحج ومحرم الحرام وجهلهم بتطورات الأحداث خلال هذين الموسمين والشعور بقرب فقدانهم حتى مواطئ أقدامهم لدى الشعوب، ولدى تلك الدول، لذلك أطلقوا سراحي**»(١)...

لقد تجاوب المسلمون في إيران مع قيادتهم، وهم يعلمون أنهم يسيرون ويجاهدون من أجل إسقاط الطاغوت وإقامة دولة الإسلام...

(١) الإمام الخميني - المرجع نفسه - ص٦٢.

وكان نصر الله المبين، بسبب وجود القائد الواعي القدوة، ووجود الأعوان من العلماء المخلصين، ووجود الشعب المضحي في سبيل الله.

الخلاصة الشرعية والسياسية العامة

هذا ما جنته الأنظمة الديمقراطية على أمتنا من دمار وخراب، تشريعي وفكري واقتصادي واجتماعي وخلقي، وبكلام آخر، أقول إن الأنظمة الديمقراطية في بلاد المسلمين هي المعول الذي يسعى الغرب من خلاله لاستئصال الإسلام في أبعاده العقدية والفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية والخلقية.

بعد عرض الآراء والأدلة الشرعية والسياسية للمعارضين للمشاركة السياسية في الحكم ومناقشة المؤيدين للمشاركة السياسية مع الأنظمة الحاكمة، من خلال الأدلة الشرعية والفكرية والسياسية، أخلص إلى نتيجة شرعية مفادها: أنه لا تجوز المشاركة السياسية مع الأنظمة الحاكمة، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إن الأنظمة الحاكمة، التي تعتمد الديمقراطية في حياتها التشريعية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، لا تحتكم إلى شريعة الله عز وجل، وتحتكم إلى شرع البشر.

ثانياً: من خلال عرض الوقائع التشريعية والاقتصادية والاجتماعية لواقع الأنظمة الحاكمة نعلم أنها تسعى بشكل

دؤوب إلى تغريب الأمة الإسلامية وإبعادها عن دينها وتاريخها وأخلاقها وحضارتها.

ثالثاً: إن المشاركة السياسية للإسلاميين مع الأنظمة الحاكمة تؤدي إلى تمييع المشروع الإسلامي في أذهان المسلمين.

رابعاً: إن المشاركة السياسية تؤدي إلى دعم النظم الحاكمة، بعناصر وكفاءات الإسلاميين، وتساعد على بقائها واستمرارها.

خامساً: إن المشاركة السياسية من قبل الإسلاميين تعطي غطاءً شرعياً للأنظمة الحاكمة، وكان من الواجب أن يتم تعريتها أمام المسلمين.

سادساً: إن هذه المشاركة تلغي «**عملياً**» المشروع الإسلامي، في إقامة دولة الإسلام، من خلال ذوبان الإسلاميين في دوائر ومؤسسات الأنظمة الحاكمة.

المراجع

الكتب

- القرآن الكريم.

١- أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي - د. فتحي يكن - بيروت - مؤسسة الرسالة - ١٩٨١.

٢- الأحكام الدستورية للبلاد العربية - نبيل الصائغ - بيروت - دار الجامعة - لا ت.

٣- أضواء على التجربة النيابية الإسلامية في لبنان - د. فتحي يكن - بيروت - مؤسسة الرسالة - ١٩٩٦.

٤- البداية والنهاية - عماد الدين إسماعيل بن كثير - بيروت - دار الفكر - ١٩٧٨.

٥- التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي - عبد القادر عودة - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٩٨٦.

٦- الثورة والقائد - صاحب حسين الصادق - الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وزارة الإرشاد - ١٩٧٩.

٧- جند الله ثقافة وأخلاقاً - سعيد حوى - لا م - لا ت.

٨- الحركة الإسلامية هموم وقضايا - السيد محمد حسين فضل الله - بيروت - دار الملاك - ١٩٩٠.

٩- حزب الله المنهج، التجربة، المستقبل – الشيخ نعيم قاسم - بيروت - دار الهادي - ٢٠٠٨.

١٠- الدبلوماسية والميكيافيلية في العلاقات العربية الأميركية - د. محمد صادق - بيروت - ١٩٧١.

١١- دراسة علمية في بيان الموقف الإسلامي من المشاركة في الانتخابات في لبنان - حسن قاطرجي - بيروت - لا ت.

١٢- دروس في الجهاد والرفض - الإمام الخميني - طهران - لا ت.

١٣- الديمقراطية نظام كفر - عبد القديم زلوم - منشورات حزب التحرير - ١٩٩٠.

١٤- العقيدة وأثرها في بناء الجيل - د. عبد الله عزام - بيروت - دار ابن حزم - ١٩٩٢.

١٥- الفتاوى الكبرى - الإمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية - بيروت - دار القلم - ١٩٨٧.

١٦- في ظلال القرآن - سيد قطب - بيروت - دار الشروق - ١٩٩٢.

١٧- لا إله إلا الله عقيدة وشريعة ومنهج حياة - محمد قطب - دار الشروق - ١٩٩٣.

١٨- محاور إسلامية - راشد الغنوشي - القاهرة - بيت المعرفة - ١٩٨٩.

١٩- منهاج الانقلاب الإسلامي - أبو الأعلى المودودي - جدة - السعودية للنشر والتوزيع - ١٩٨٨.

٢٠- نحو ثورة سلمية - أبو الأعلى المودودي - بيروت - دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع - ١٩٦٨.

المجلات والدوريات والصحف

٢١- مجلة الإخوان المسلمين - القاهرة - ١٩٤٤/١١/٤.

٢٢- مجلة الأمان - بيروت - العدد ٢٢٨ - ١٩٩٦/١٠/٢٥.

٢٣- مجلة الأمان - بيروت - العدد ٢٤٠ - ١٩٩٧/١/١٧.

٢٤- مجلة الدعوة - لندن - العدد ٢٩ - ١٩٩٤/١٠/٦.

٢٥- مجلة العالم - لندن - العدد ٣٥٥ - ١٩٩٠/١٢/١.

٢٦- المجلة العربية - الرياض - العدد ١٣٢ - آب ١٩٨٨.

٢٧- مجلة المجتمع - الكويت - العدد ١١٧٧ - ١٩٩٥/١١/٢٩

٢٨- مجلة منبر الإسلام - القاهرة - العدد ٦ - تشرين الثاني ١٩٩٤.

مفهوم المواطنة في الشريعة الإسلامية (صحيفة المدينة المنورة نموذجاً)

المحامي الدكتور علي نديم الحمصي *

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين. وبعد:

إن مفهوم المواطنة لدى الشعوب والدول بات في حالة غموض وتخبط نتيجة التحولات الجذرية التي تشهدها مفاهيم الفكر السياسي والاجتماعي في المجتمعات المحلية والدولية كافة.

فمن يتابع الواقع السياسي والاجتماعي لكل دولة، يجد أن كثيراً من الدول ومواطنيها، تتعدد لديهم مفاهيم المواطنة تبعاً للتيارات السياسية النافذة فيها، سواء تلك التي بيدها مقاليد الحكم أو المعارضة لها، حتى أصبحت المواطنة بالنسبة لبعضهم هي الانتماء للطائفة أو المذهب أو الانتماء للحزب الفلاني أو التيار السياسي الفلاني وهكذا... وما عدا ذلك يكون خارج مفهوم المواطنة، بل وأكثر من ذلك، يصبح ممنوعاً من حقوقٍ جمّة لتصبح حكراً على مدعي المواطنة ممن لا يمتّ إليها بصلة.

*أستاذ الدراسات العليا في كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية. بيروت - لبنان

* أستاذ مادة فقه المعاملات والقانون التجاري في كلية إدارة الأعمال الإسلامية. بيروت - لبنان

وإن الشريعة الإسلامية الغرّاء بصلاحيتها لكل زمان ومكان وبمعالجتها كافة القضايا في مختلف المجالات، جاءت لتقرر مفهوم المواطنة الذي يعيش تحت سقفه الجميع من كل الملل والنِحل، وتؤكد أن الإسلام دين للعالمين جميعاً، يمكن تحت ظل دولته أن يعيش الناس في مواطنة يعتزون بها، أساسها العدل والأمن والاحترام المتبادل بين جميع المواطنين.

وخير نموذج لهذه الدولة، هو ذلك المجتمع الإسلامي الذي نشأ في المدينة المنورة فور قدوم الرسول محمّد ﷺ إليها عندما هاجر من مكة المكرمة وكتب دستوراً لهذه الدولة عُرف بصحيفة المدينة المنورة، نص فيه على مجموعة قواعد ومبادئ يلتزمها جميع من يعيش على أرض المدينة أي على أرض الدولة سواء كان من المسلمين أو غير المسلمين.

وتأتي هذه الدراسة لتبيّن مفهوم المواطنة في الشريعة الإسلامية من خلال تسليط الضوء على صحيفة المدينة المنورة كنموذج يحتذي به كل مجتمع ينشد دولة أساسها العدل وسِمتها الأمان وشعبها ينعم بالاستقرار.

خطة البحث

لقد قسمت هذه الدراسة إلى ثلاثة مباحث كما يلي:

المبحث الأول: مفهوم المواطنة.

أولاً: تعريف المواطنة.

ثانياً: مفهوم المواطنة بين حقوق الإنسان وواجباته.

المبحث الثاني: صحيفة المدينة المنورة.

أولاً: مضمون الصحيفة.

ثانياً: مدى القيمة الدستورية والاجتماعية لصحيفة المدينة تجاه المجتمع الاسلامي ودولته.

المبحث الثالث: المبادئ التي كرستها صحيفة المدينة المنورة في مفهوم المواطنة:

أولاً: الدلالات الهامة للصحيفة المتعلقة بالأحكام التنظيمية للمجتمع الاسلامي.

ثانياً: أهم الأحكام الشرعية التي كرستها الصحيفة ومدى تأثيرها على مفهوم المواطنة.

الخاتمة: نتائج البحث

المبحث الأول: مفهوم المواطنة.

أولاً: تعريف المواطنة.

جاء التعريف اللغوي يتحدث عن الوطن باعتباره محل وجود الإنسان المواطِن(١)، وأنه مولد الإنسان والبلد الذي هو فيها(٢)، دون التطرق إلى المواطنة كمفهوم يحمل المعنى الاجتماعي أو السياسي للكلمة. لذلك فقد خلت قواميس اللغة عن تعريف المواطنة ككلمة ذات معنى لغوي.

أما بالنسبة للتعريف الاصطلاحي، فلقد تعددت تعريفات المواطنة من حيث كونها الانتماء إلى وطن ما، وحمل جنسية الدولة التي ينتسب إليها الإنسان والتعايش بين الناس في مجتمع واحد...

فمنهم من عرفها بأنها الرابطة الاجتماعية والقانونية بين الأفراد ومجتمعهم(٣).

ومنهم رأى أن المواطنة أساسها الموطن، وهي بذلك تختلف عن كلمة المواطنية التي أساسها الوطن، فالموطن هو مكان الإقامة أو الاستقرار أو الولادة أو التربية، أما الوطن فهو المكان الذي ينتمي إليه

---

(١) جمال الدين محمد بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت، ١٥مجلد، مجلد ١٣ص ٤٥١

(٢) الشريف علي الجرجاني: التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣، ط١، ص ٢٥٣.

(٣) د. عثمان صالح العامر: المواطنة في الفكر العربي المعاصر «**دراسة نقدية من منظور إسلامي**». حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي. أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠١ ج ١ ص ٣٧٨.

الفـرد من خلال انتمائه لجماعة هذا الوطن، وعلى الرغم من أن الفرد في كلتا الحالتين يعتبر مواطناً ومشاركاً ومنتمياً من الناحية الاجتماعية والجغرافية إلا أن مشاركته وانتمائه في الوطن تكون من ناحية اجتماعية سياسية، وبالتأكيد أن الانتماء للوطن أعمق[١].

ويـرى بعضهـم أن مصطلـح مفهوم المواطنـة فـي الموسوعة يعني الانتمـاء إلى أمـة أو وطن بينما كان مصطلح مفهـوم المواطنة في علم الاجتمـاع علاقـة اجتماعيـة بين طرفيـن يلتـزم الأول بالـولاء والآخر بالحماية وهما المواطن والدولة[٢].

أو هـي رابطة التعايشـ السلمي بيـن أفراد يعيشون فـي زمان معين ومـكان معيـن (أي جغرافية محـددة). مع الاعتبار أنهـا لا تتناقض مع المبـدأ الإسلامي لأن العلاقة الدينية تعـزز الروابط الزمنية أيضاً، ولا خلاف في ارتباط الإنسان المسلم مع غير المسلم ضمن إطار اجتماعي يتم الاتفاق عليه تحت عنوان المواطنة[٣].

ثانياً: مفهوم المواطنة بين حقوق الإنسان وواجباته:

تحتـل قضية حقوق المواطنة محوراً رئيسيـاً في النظرية والممارسة

(١) أ. ليـث زيدان: مفهوم المواطنة في النظـام الديمقراطي، دنيا الرأي، ٢٠٠٥/١٢/٧، الموقع الالكتروني www.alwatanvoice.com

(٢) أ. وفـاء العرادي: التنشئة الاجتماعية المتوازنة دعم للمواطنـة الصالحة، ندوة اقامها مكتب الانماء الاجتماعي التابع لديوان سمو رئيس مجلس الوزراء الكويتي، ٢٠٠٩/١٠/٢٥، جريدة الحرية، منشور على الموقع الالكتروني www.alhoriah.com

(٣) أ.علي وتوت: في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، ٢٣/آذار/٢٠٠٩ www.e-joussour.net

الديمقراطيــة الحديثــة[١]، إذ إن مكونــات المواطنة هــي الانتماء الذي هــو شعور داخلي يجعل المواطن يعمل بحماس للارتقاء بوطنه والحقوق والواجبــات التــي يجب أن يؤديهــا ويحصل عليها إضافــة إلى المشاركة المجتمعيــة التطوعية التي هي أبرز سمات المواطنة مبينة أن مؤسسات تربية المواطنة هــي الأسرة والمدرسة والمجتمع المدني، وأهم مؤسسة هي الأسرة التي يجب أن تلتزم تعزيز ثقافة المواطنة وتعمل على إدراك الطفــل للرمز السياسي الوطني إضافــة الى تعويده على احترام القانون وغرس حب الوطن والدفاع عنه بداخله[٢].

فالمواطنية ترتبط عملياً بالذهنية المسيطرة على المجتمع، وبالتالي قــد يكون المجتمع قومياً أو إسلامياً أو طائفيــاً أو حتى عشائرياً، فتكون المواطنية متأثرة بهذه الذهنية[٣].

لقــد صارت رابطة «**المواطنة**» منافع وحقوقــاً مادية محددة يطالب بها المواطن في مجالات الصحــة والتعليم وبالتالي تهبط المواطنة من الحقــوق العامة السياسية إلى تفاصيل المنافع المادية المباشرة، أي تم التركيز على الحقوق وليســ الواجبات. ومن ناحية أخرى كان هذا يعني

(١) أ. عبد الوهاب الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن؟ مركز دراسات الوحدة العربية، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١، ص ٦٥).

(٢) أ. وفــاء العرادي: التنشئة الاجتماعية المتوازنة دعم للمواطنــة الصالحة، ندوة اقامها مكتب الانماء الاجتماعي التابع لديوان سمو رئيس مجلس الوزراء الكويتي، ٢٠٠٩/١٠/٢٥، جريدة الحرية، منشور على الموقع الالكتروني www.alhoriah.com

(٣) أ. ايليــا حريــق: المواطنيــة والقيــم المدنية، الهوية الوطنيــة وتعدد الولاءات مــع إشارة خاصة إلــى لبنان، بناء المواطنيــة في لبنان، إشــراف د. وليد مبارك ود. أنطوان مسرّة ود. سعاد جــوزف، منشورات الجامعة اللبنانية الأميركية، ١٩٩٩، ص ٥٥.

مزيداً من سلطة الدولة في الوقت الذي كانت تحولات الإتصال والعولمة ترشحها فيه للتآكل والذبول، فاستردت دورها في التوزيع السلطوي للقيم -المادية والمعنوية - وما لبثت أن بدلت هذا الدور شكلاً في ظل تنامي الحديث عن الإدارة السياسية (Governance) عبر الحديث عن الشراكة بين الدولة والمجتمع المدني ورجال الأعمال، رغم أن سلطتها لا تقارن بالطرفين الآخرين، ونفوذها يخترقهما. وعبر تفاعل هذه المعطيات تحول مفهوم المواطنة لـدلالات نفعية وذاتية فردانية أعمق، كما صار مؤسساً على واقع معقد لا يثمر نتائجه المثالية الأصلية المنشودة بسبب وجود الدولة الطاغي[1].

استناداً لما سبق، أصبحت المواطنة هي الآلية للحد من الصراعات العرقية، والاجتماعية، وغيرها... على قاعدة مبدأي عدم التمييز والمساواة. والمساواة تعد من الكلمات التي استهوت المجتمعات والأفراد، إذ استعملها الزعماء والقادة المصلحون لتحريك المشاعر على كافة الأصعدة. ومما لا ريب فيه أنه لا توجد مساواة طبيعية، لأن الناس خُلقوا متفاوتين خَلقاً وخُلقاً، فهم مختلفون، في التكوين، والشكل واللون، والعقل والذكاء، وهم مختلفون متمايزون في القوة والجمال والصحة والعمر والأخلاق والميول والطبائع. فإذاً لا مساواة بين الناس في عرف الطبيعة، إلا من حيث بعض التكوين الأساسي والغرائز الفطرية[2].

---

(١) د.هبة رؤوف:المواطنة بين مثاليات الجماعة وأساطير الفردانية١/٣/٢٠٠٩ www.islamonline.net

(٢) علي وتوت:في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، ٢٣/آذار/ ٢٠٠٩. e – www ten.ruossuoj

وكذلك لا توجد المساواة الاجتماعية فيما بين الناس. فعلى الرغم من أن الأديان والشرائع السماوية قد دعت إلى المساواة، مثلما أن المصلحين والحكماء والفلاسفة دعوا إليها أيضاً، فإن الناس يترتبون في فئات ودرجات في الغنى والجاه، والحسب والنسب، كما أنهم مختلفون في أنواع العمل وطرق الكسب والمعيشة، ويتمايزون في حياتهم العائلية والزوجية، وفي مجتمعاتهم، وملذاتهم وآلامهم ومعاملاتهم وعباداتهم.

إذن لا مساواة بين الناس في أعراف الحياة الاجتماعية وتقاليدها. فما هي المساواة التي أرادها الفلاسفة والحكماء والمصلحون والمشرعون والسياسيون عندما نادوا بها كحق من حقوق الإنسان الأساسية؟

إن المساواة المقصودة هي المساواة القانونية، أي مساواة الناس جميعاً أمام القانون من ناحية الحقوق والواجبات والحماية القانونية. هذه المساواة التي أقرتها الدساتير والشرائع الداخلية والدولية.

وأصبح من غير الغريب أن تجد مجتمعاً متعدد الأعراق والأصول كفئة موحدة وفق منظومة من البنى القانونية، والمفاهيم الاجتماعية والقيمية التي تشترط عدم التميز والمساواة في الحقوق والواجبات.

وقد أدى هذا إلى إنهاء مفهوم العنصرية الذي أصبح مفهوماً مثيراً لاشمئزاز الإنسان، وتعزز ذلك عبر كفاح الشعوب ضد أنظمة الاستعمار من أجل إزالة نظام التمييز العنصري كما حصل في كفاح شعب جنوب إفريقيا، وكذلك عبر حركة الحقوق المدنية والتي عبر عنها مارتن لوثر كنج في الولايات المتحدة الأمريكية، تلك الحركة التي أفضت إلى

إلغـاء كل القوانين العنصرية بحق السود الذيـن كان يتم التعامل معهم بوصفهم كائنات إنسانية من الدرجة الثانية أو الثالثة.

وتتمثل أهم حقوق المواطنة، فضلاً عن المساواة القانونية، بمجموعة الحقوق الآتية:

١. الحق في السلامة الجسدية.
٢. الحق في العمل.
٣. الحق في السكن.
٤. حق التعليم.
٥. الحق في دعم ورعاية الدولة.
٦. الحق في الخدمات الصحية.
٧. حق اللجوء إلى القضاء.
٨. الحق في التصرف.
٩. الحق في الخصوصية.
١٠. الحق في رفض ذكر القومية أو الدين في الوثائق.
١١. الحق في الإدارة الذاتية.
١٢. حق الحماية والتعويض.
١٣. حق الإرث والشهادة والاختيار.
١٤. الحقوق الاجرائية.
١٥. حق المتهم أو الموقوف[١].

(١) أ. علي وتوت: في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، ٢٣/آذار/٢٠٠٩ www.e-joussour.net

وتعـد المواطنة مـن القضايـا القديمة المتجـددة التي مـا تلبث أن تفرض نفسهـا عند معالجة أي بعد من أبعاد التنمية بالمفهوم الإنساني الشامل بصفة خاصة ومشاريع الإصلاح والتطوير بصفة عامة(١). ولقد احتلت هذه القضية مساحة كبيرة في الدراسات السياسية والاجتماعية والتربويـة. وتعددت أبعاد المواطنـة في علاقاتها الممتـدة عبر قضايا تتمحور في علاقة الفرد بالمجتمع والدولة من خلال أطر قانونية منظمة للحقوق والواجبات، ومبينة مواصفـات المواطن وأبعاد المواطنة حسب المنابع الفكرية للدولة ومرجعية نظرياتها السياسية(٢).

وبذلـك يتبين أن مفهـوم المواطنة لا يمكن فصله عن حقوق الإنسان وواجباته تجاه الوطن الذي ينتمي إليه أياً كانت أفكاره ومعتقداته...

---

(١) عثمـان بن صالح العامر: أثر الانفتاح الثقافي علـى مفهوم المواطنة لدى الشباب السعودي، دراسة مقدمة للقاء السنـوي الثالـث عشر لقادة العمل التربوي، ١٩٢٦ هـ، منشور في موقـع المنشاوي للدراسات والبحوث. www.minshawi.com

(٢) عثمـان بن صالح العامر: أثر الانفتاح الثقافي علـى مفهوم المواطنة لدى الشباب السعودي، دراسة مقدمة للقاء السنـوي الثالث عشر لقادة العمل التربوي، ١٩٢٦ هـ، منشور فـي موقع المنشاوي للدراسات والبحوث. www.minshawi.com

المبحث الثاني: صحيفة المدينة المنورة

أولاً: مضمون الصحيفة:

إن صحيفة المدينة المنورة هي الوثيقة التي نص عليها الرسول محمد ﷺ لتكون دستوراً بين المسلمين وغيرهم في المدينة المنورة.

وسيتم عرضها في هذا البحث كما هي بالرغم من أنها حَوَت الكثير من القواعد والمبادئ والتعليمات التي تخرج عن إطار موضوع البحث الحاضر، وذلك حرصاً على تعريف القارئ بمحتوى هذه الصحيفة وشموليتها لكثير من مستلزمات الكيان الاجتماعي والسياسي المتماسك.

وهذا نصها بالكامل:

«بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتاب من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من دون الناس، المهاجرون من قريش على ربعتهم يتعاقلون بينهم، وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، كل طائفة تَفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو ساعدة على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو جُشَمٍ على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط

بين المؤمنين، وبنو النجار على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو عمرو بن عوف على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو النَّبيت على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وبنو الأوس على ربعتهم يتعاقلون معاقلهم الأولى، وكل طائفة منهم تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، وإن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداءٍ أو عقل.

وأن لا يحالف مؤمن مولى مؤمن دونه، وإن المؤمنين المتقين على من بغى منهم، أو ابتغى دسيعة [1] ظلم، أو إثم، أو عدوان، أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً، ولو كان ولد أحدهم، ولا يقتل مؤمن مؤمناً في كافر، ولا ينصر كافراً على مؤمن، وأن ذمة اللّه واحدة، يجير عليهم أدناهم، وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض دون الناس، وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين ولا متناصرين عليهم، وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل اللّه، إلا على سواء وعدل بينهم، وإن كل غازية غزت معنا يعقب بعضها بعضاً، وإن المؤمنين يُبيء [2] بعضهم

(١) الدسيعة: العظيمة.
(٢) يُبيء: يُعين.

على بعض ما نال دماءهم في سبيل الله، وإن المؤمنين المتقين على أحسن هدى أقومه، وإنه لا يجير مشرك مالاً لقريش ولا نفساً، ولا يحول دونه مؤمن، وإنه من اعتبط[1] مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قَوَد به إلا أن يرضى وليُّ المقتول، وإن المؤمنين عليه كافة، ولا يحل لهم إلا قيام عليه، وإنه لا يحل لمؤمن أقر بما في هذه الصحيفة، وآمن بالله واليوم الآخر، أن ينصر محدثاً ولا يؤويه، وأنه من نصره أو آواه، فإن عليه لعنة الله وغضبه إلى يوم القيامة، ولا يؤخذ منه صرف ولا عدل، وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء، فإن مردّه إلى الله عز وجل، وإلى محمد ﷺ.

وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ [2]إلا نفسه، وأهل بيته، وإن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني جُشَم مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وإن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته، إلا من ظلم، وإن الله على أبر هذا، وإن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم، وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة، وإن بينهم النصح والنصيحة، والبر دون الإثم، وإنه لم يأثم امرؤ بحليفه، وإن النصر للمظلوم، وإن اليهود ينفقون

(١) اعتبط: قَتَلَ بلا جناية.
(٢) يوتغ: يُهلك.

مع المؤمنين ما داموا محاربين، وإن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة، وإن الجار كالنفس غير مُضارّ ولا آثم، وإنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها، وإنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل، وإلى محمد رسول الله ﷺ، وإن الله على أتقى ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا تجار قريش ولا من نصرها، وإن بينهم النصر على من دهم يثرب، وإذا دُعُوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه، فإنهم يصالحونه ويلبسونه، وإنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فإنه لهم على المؤمنين، إلا من حارب في الدين، على كل أناس حصتهم من جانبهم الذي قِبَلَهُم، وإن يهود الأوس، مواليهم وأنفسهم، على مثل ما لأهل هذه الصحيفة، مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة.

وإن البر دون الإثم، لا يكسب كاسب إلا على نفسه، وإن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره، وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم وآثم، وإنه من خرج آمن، ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم أو أثم، وإن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله ﷺ[(١)].

ثانياً: مدى القيمة الدستورية والاجتماعية لصحيفة المدينة تجاه المجتمع الإسلامي ودولته:

إن أهم ما قام به النبي عليه الصلاة والسلام فيما يتعلق بالقيمة

(١) الإمام محمد عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، المكتبة العصرية، ٤ مجلدات، ط ٣، ١٩٩٥، ج ٢، ص ١٢٦ إلى ١٢٩.

الدستورية للدولة الجديدة التي أنشأها في المدينة المنورة هو كتابة الصحيفة، والتي تعتبر دستوراً للمسلمين وغيرهم. حيث كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه اليهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم.[١]

ولقد أرسى الرسول ﷺ في هذه الصحيفة قواعد مجتمع واحد متضامن يضمن العدل والحماية لأفراده. وإن المحور الرئيسي في الوثيقة هو أنها جاءت ضماناً لعدم الظلم أو البغي، كما تناولت التحالف الوثيق بين أهلها ضد العدوان الخارجي، فالتحالف ذو طبيعة وقائية أو دفاعية ولا تعكس حالة عدوانية، بل حالة سلم وأمان. كما أن من أهداف الصحيفة التصدي للظلم والعدوان ونشر الأمن والتشجيع على التكافل الاجتماعي[٢].

فبذلك تكون القيمة الدستورية والاجتماعية للصحيفة متمثلة بوجود نص ملزم ومنشور يعرف به جميع المعنيين به، ويتناول أصول التعامل فيما بينهم في كل ما ذكرته الصحيفة من بنود تشمل كافة المسائل التي تهم الدولة والمجتمع.

---

(١) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة – دار الفكر – بيروت – ١٩٨٠ – ص ٢٠٣

(٢) أ.د. كمال الشريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي ـ أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠١ ج ١ ص ٦٨ إلى ٧٠.

المبحث الثالث: المبادئ التي كرستها صحيفة المدينة المنورة في مفهوم المواطنة:

أولاً: الـدلالات الهامة للصحيفـة المتعلقة بالأحـكام التنظيمية للمجتمع الإسلامي:

لهذه الوثيقة دلالات هامة تتعلق بمختلف الأحكام التنظيمية للمجتمع الإسلامي. ونلخصها فيما يلي:

١-إن كلمة « **الدستور**» هي أقرب إطلاق مناسب في اصطلاح العصر الحديث على هذه الوثيقة. وهي إذا كانت بمثابة إعـلان دستور، فـإن هـذا الدستور شمل جميع ما يمكن أن يعالجه أي دستور حديث يُعنى بوضع الخطوط الكلية الواضحة لنظام الدولة في الداخل والخارج، أي فيما يتعلق بعلاقة أفراد الدولة بعضهم مع بعض، وفيما يتعلق بعلاقة الدولة مع الآخرين.

وحسبنا هذا الدستور - الذي وضعه رسول الله عليه الصلاة والسلام بوحـي من ربه واستكتبـه أصحابه، ثم جعله الأسـاس المتفق عليه فيما بيـن المسلمين وجيرانهم اليهود - حسبنا ذلـك دليلاً على أن المجتمع الإسلامـي قـام منـذ أول نشأته على أسـس دستورية تامـة، وأن الدولة الإسلاميـة قامت منذ بـزوغ فجرها على أتم ما قـد تحتاجه الدولة من المقومات الدستورية والإدارية.

وظاهــر هذه المقومـات، أساس لا بـد منه لتطبيق أحـكام الشريعة الإسلاميــة في المجتمع. إذ هي في مجموعها إنما تقوم على فكرة وحدة الأمة الإسلامية وما يتعلق بها من البنود التنظيمية الأخرى. ولا يمكن أن نجد أرضية يستقر عليها حكم الإسلام وتشريعه ما لم يقم هذا التنظيم الدستـوري الذي أوجده رسول الله ﷺ، على أنـه في الوقت نفسه جزء من الأحكام الشرعية نفسها[1].

- **«إن هـذه الوثيقـة تـدل علـى مـدى العدالة التـي اتسمت بها معاملـة النبـي ﷺ لليهـود. ولقـد كان بالإمـكان أن تؤتـي هـذه المسألـة العادلة ثمارها فيما بيـن المسلمين واليهود، لـو لم تتغلـب على اليهـود طبيعتهم من حـب للمكر والغدر والخديعـة. فمـا هـي إلا فترة وجيـزة حتى ضاقـوا ذرعاً بما تضمنتـه بنود هذه الوثيقة التـي التزموا بها، فخرجوا على الرسول والمسلمين بألوان من الغدر والخيانة»** [2].

ثانيـا: أهـم الأحـكام الشرعية التـي كرستهـا الصحيفة ومدى تأثيرها على مفهوم المواطنة:

لقد دلت صحيفة المدينة على أحكام شرعية عدة نذكر منها:

١- لقد جاء في متـن الصحيفة: «**المسلمون من قريش ويثرب**

---

(١) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة. ص ٢٠٧.

(٢) المرجع نفسه: ص ٢٠٧

ومن تبعهم وجاهد معهم، أمة واحدة من دون الناس».

هـذا البند يدل علـى أن الإسلام هو الذي يؤلف وحـدة المسلمين لا غيـره، وهو الذي يجعـل منهم أمة واحدة، وعلـى أن جميع الفوارق فيما بينهم تذوب ضمن نطاق هذه الوحدة الشاملة.

٢- جـاء في متـن الصحيفـة: «**هـؤلاء المسلمـون جميعـاً على اختلاف قبائلهم يتعاقلون بينهم، ويفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين**».

وكذلك: «**إن المؤمنين لا يتركون مُفرَحاً بينهم أن يعطوه في فداء أو عقل**».

إن مـا ورد في هذيـن البندين يدل على أن من أهـم سمات المجتمع الإسلامـي ظهور معنى التكافـل والتضامن فيما بيـن المسلمين في كل أشكاله. فهم جميعـاً مسؤولون عن بعضهم في شؤون دنياهم وآخرتهم. وإن عامـة أحـكام الشريعة الإسلامية إنما تقوم علـى أساس المسؤولية التكافلية[١].

٣- جـاء في متـن الصحيفـة: «**ذمـة الله واحـدة، يجيـر عليهم أدناهم، والمؤمنون بعضهم موالي بعض دون الناس**».

إن هـذا البند يدل على مدى الدقة في المسـاواة بين المسلمين وأن ذمـة المسلم محترمة، أياً كان لونـه وجنسه ومقامه بين الناس، وجواره

---

(١) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة. ص ٢٠٨

محفوظ لا ينبغي أن يجار عليه فيه. فمن أدخل من المسلمين أحداً في جواره، فليس لغيره أياً كانت سلطته أن ينتهك حرمة هذا الجوار[1].

٤- جاء في متن الصحيفة: «**كل ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده، فإن مرده إلى الله عز وجل وإلى محمد رسول الله**».

هذا البند يدل على أن المرجع لحل أي خلاف هو كتاب الله عز وجل وسنة رسوله ﷺ.

هذه الأحكام الأربعة تتعلق بالمسلمين فيما بينهم.

أما بالنسبة للأحكام التي يمكن اعتمادها بين المسلمين وغيرهم فيمكن أن تستمد من تجربة النبي ﷺ المطبقة في بنود الصحيفة التالية:

١- **(إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين)**

٢- **(وإن عليهم النصر على من دهم يثرب)**

٣- **(وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة)**

إن تجربة النبي السياسية أسست مجتمعاً فريداً في إطار زمانه ومكانه، فلقد جمعت في طياته بين الجماعة الدينية والجماعة السياسية على أسس الحقوق والواجبات المشتركة مع مراعاة الخصوصيات الدينية لكل فئة من فئات مجتمع المدينة، فكانت هذه الحقوق والواجبات

(١) المرجع نفسه: ص ٢٠٩.

المشتركـة تقوم على مناط الاعتراف بالغيـر كقيمة إنسانية، وتلتقي في مسارات عدة، كاحترام النظام، والمشاركة في الدفاع عن الوطن (**وإن عليهم النصر على من دهم يثرب**)، واحترام الدستور (**وإن بينهم النصر علـى من حارب أهل هذه الصحيفة**)، والإنفاق من أجل حماية المجتمع وتطويره (**إن اليهـود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين**) أي أنه إذا حدثت الحرب وشارك فيها اليهود، فهم ملزمون بدفع ما يحتاج إليه المجتمع من نفقات.

وبالضرورة يترتب على هذه الرؤية الانتصار والدفاع وحماية الذين يشاركوننا في الانتماء إلى الدولة العادلة وإن كانوا على غير ديننا. وفي مقابل ذلك لم يكن للمسلمين الذين اختاروا العيش خارج نطاق الدولة وأرض الإسلام هذا الحق، حتى وإن استنصرونا في الدين على قوم كافرين بينهم وبين أرض الإسلام عهد وميثاق كما قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ آمَنُواْ وَلَمْ يُهَاجِرُواْ مَا لَكُم مِّن وَلاَيَتِهِم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُواْ وَإِنِ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ إِلاَّ عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ**﴾[1].

وهـذا الحكم منطقـي ومفهوم مع طبيعـة الدين الإسلامـي. فهؤلاء الأفـراد ليسـوا أعضاء في المجتمـع الإسلامي، ومن ثـم لا تكون بينهم وبينـه ولاية، ولكن هناك رابطـة العقيدة، وهذه لا ترتـب ـ وحدها ـ على

(١) سورة الأنفال: رقم الآية ٧٢.

المجتمع الإسلامي تبعات تجاه هؤلاء الأفراد، اللهم إلا أن يُعتدى عليهم في دينهم، فيُفتنوا مثلاً في عقيدتهم. فإذا استنصروا المسلمين ـ في دار الإسلام ـ في مثل هذا الأمر، كان على المسلمين أن ينصروهم في هذه وحدها، ولو كان المجتمع هو المعتدي على أولئك الأفراد في دينهم وعقيدتهم، ذلك أن الأصل هو مصلحة المجتمع المسلم أولاً وما يترتب عليها من تعاملات وعقود. فهذه لها الأولوية، حتى تجاه الاعتداء على عقيدة أولئك الذين آمنوا، ولكنهم لم ينضموا للوجود الفعلي لهذا الدين المتمثل في المجتمع الإسلامي[١].

وهذه الرؤية التجديدية لمفهوم المواطنة وقضية الانتماء للدولة العادلة التي تقوم على قواعد إصلاحية للإنسان والبنيان هي التي تؤسس لوجود مجتمع متعدد الأديان والطوائف والمذاهب قابل للانسجام والعيش المشترك.

(١) الأستاذ سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٢، ط١٧، ٦ مجلدات، المجلد ٣، ج١٠، ص ١٥٥٩.

الخاتمة: نتائج الدراسة

يتبين من خلال هذا البحث أن مفهوم المواطنة في الشريعة الاسلامية يعني التعايش بين المسلمين فيما بينهم وبين غيرهم من الناس في الكيان الاجتماعي والسياسي الواحد.

فصحيفة المدينة المنورة التي جعلها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم دستوراً للمسلمين وغيرهم في المدينة، هي مثال يُحتذى به في المجتمعات المتعددة الديانات، ويمكن القول إنه لا غموض ولا التباس ولا إشكالية في أن يحافظ المرء على معتقداته الدينية في ظل تعددية دينية أو غيرها طالما كان الإطار الذي يجمع هذا التعدد أساسه العدل والأمن.

فلنحرص على إرساء قواعد العدل والأمن في أي مجتمع نعيش فيه حتى تستقيم الحياة بين الناس جميعاً.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. جمال الدين محمد بن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٢. الشريف علي الجرجاني: التعريفات، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.

٣. محمد عبد الملك بن هشام: السيرة النبوية، المكتبة العصرية، ٤ مجلدات، ط٣ ١٩٩٥.

٤. أ. ايليا حريق: المواطنية والقيم المدنية، الهوية الوطنية وتعدد الولاءات مع إشارة خاصة إلى لبنان، بناء المواطنية في لبنان، إشراف د. وليد مبارك ود. أنطوان مسرّة ود. سعاد جوزف، منشورات الجامعة اللبنانية الأميركية، ١٩٩٩.

٥. الأستاذ سيد قطب: في ظلال القرآن، دار الشروق، بيروت، ١٩٩٢، ط١٧، ٦ مجلدات، المجلد ٣، ج١٠، ص ١٥٥٩.

٦. أ. عبد الوهاب الأفندي، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعةالسياسية في الإسلام، مسلم أم مواطن؟ مركز دراسات الوحدة العربية، المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠١.

٧. د.عثمان صالح العامر:المواطنة في الفكر العربي المعاصر «**دراسة نقدية من منظور إسلامي**» - حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي - أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠١ ج١.

٨. أ.علي وتوت: في مفهوم المواطنة وحقوق الإنسان، ٢٣/آذار/٢٠٠٩ w w w. e – joussour. Net

٩. أ.د. كمال الشريف، حقوق الإنسان في صحيفة المدينة، حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي - أكاديمية نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض، ٢٠٠١ ج ١ ص ٦٨ إلى ٧٠.

١٠. أ. ليث زيدان: مفهوم المواطنة في النظام الديمقراطي، دنيا الرأي، ٢٠٠٥/١٢/٧، الموقع الالكتروني www.alwatanvoice.com

١١. د. محمد سعيد رمضان البوطي: فقه السيرة، دار الفكر، بيروت، ١٢. ١٩٨٠.

١٣. د. هبة رؤوف: المواطنة بين مثاليات الجماعة وأساطير الفردانية ٢٠٠٩/٣/١ www.islamonline.net

١٤. أ. وفاء العرادي: التنشئة الاجتماعية المتوازنة دعم للمواطنة الصالحة، ندوة أقامها مكتب الإنماء الاجتماعي التابع لديوان سمو رئيس مجلس الوزراء الكويتي، ٢٠٠٩/١٠/٢٥، جريدة الحرية، منشور على الموقع الالكتروني www.alhoriah.com

المواطنة في فكر الإمام السيد موسى الصدر

الدكتور زكي جمعة[1]

١- معنى المواطنة:

الثابت في المعرفة الاجتماعية أن الفكر والعمل وكل نتاج انساني يغدو ظاهــرة اجتماعية، تاريخية معقولة في تاريخ، منذ أن يجري إرسالها أو القيــام بها فــي مكان. هذا تأسيســ للحياة الثقافية واللغــة، وإنتاج لها، وفتــح وانفتاح على حضارات وثقافات متكونة وقائمــة في أماكن وأزمنة أخرى.

ويثــور السؤال، هل ينفصل الفكر والعمل وإنتاج الظاهرة الاجتماعية المتضمنة السياسي والاقتصادي، والعلمي والتربوي... إلخ؛ عن المكان ومحل الفعــل؟ بمعنى ألا تتشارك أفعال الإنسان وأماكن استقراره؟ وفي هذا التشارك توطّن نفسه وتستقر.

هــذه المسألة تلحظ وتنبه إلــى تشابك الإنسان مــع المكان وتماهيه إلى درجة تجعله شاهداً على قضاياه. وهنا الارتباط ؛ المعاش، المحكي والمكتوب يجري توضيبه وتوظيفه في جغرافيا حضارية.

(١) أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.

إلــى ذلك، يألف الإنسان المكان، ويأوي إليه ويأطنه أي يتخذه وطناً. وأوطنــت الأرض ووطنتها توطيناً واستوطنتهــا أي اتخذتها وطناً. ووطن المــكان وأوطن أقــام، وأوطنه اتخذه وطناً. يقــال أوطن فلانٌ أرض كذا وكــذا، أي اتخذهــا محلاً ومَسكنــاً يقيم فيه[1]. والوطــن منزل الإنسان الــذي يقيم فيه، وهو محل عيشه الــذي يتمكن من خلاله، وبه وفيه، من تحقيق ذاته، فردياً وجماعياً.

إن المواطنــة معناهــا، بـل معنى معناهــا، يدعونا إلى إعــادة النظر فــي مسألة التوصيف والتوظيف، تمهيداً لــولادة مواطنة ينتجها الإنسان الوطني، العقلي، الأرضي.

يُعمل في عصرنا على جعل الإنسان، الذي ينتمي إلى قبيلة أو جماعة بشريــة أحاديــة المجال والبعــد، إنساناً منتمياً إلى قبيلــة تقنية متنوعة المجــالات والأبعــاد، لا يعنيه المكان ومــا فيه، وبالتالــي ينفك ارتباطه بالمضامين القائمة قانونياً وسياسياً واجتماعياً.

إذاً، البحــث فــي مسألــة المواطنة ينبغــي أن يرتقي إلــى البحث في المسائـل التــي تحــاول قلــب وظيفــة المــكان (الوطن) الــذي يحتضن المعاش، بدءاً من إعــادة توصيفه وتعيينه إلى قلب نظامه وتغيير ثقافته ولغته ولهجاته... الخ.

إذا كــان الإنســان الفــرد المرتبط بأرضــه ووطنه هــو مواطن، فإن

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مصطلح وطن.

مواطنتــه هذه تقــوم على تعلقه بالأرض وانصهاره فــي سبل العيش فيها ومساهمتــه في إنتــاج دورة حياتها الاجتماعية والثقافيــة، والاقتصادية والسياسيــة. وفــي حــال كان وعيــه المسائــل يقوم علــى قبولــه بإعادة التوصيف والتوظيف لكل الأمــور المرتبطة بمساره الفردي، حينئذ يلوذ ويستعيذ بما يقدمه له العالم التقني الآن من معايير تسوقه خارج ميدانه الثقافي والاجتماعــي والسياسي والحقوقي. وبذلك يتفلت من مواطنيته التــي يفترض أن تقــوم على التفاعل مــع الأرض والعلاقة مــع المجتمع والانتظام في الإطار القانوني والثقافي والسياسي... الخ.

لا ريب أن النظام العالمي الجديد (العالم التقني أو نظام العولمة وما بعد العولمة) قوة ولدت ونمــت وطورت عقلاً اعتراضياً انتقادياً تفكيكياً يقارع الثقافات باعتقادية تعتمد قوة الإعلام وآلة الحرب.

رفض سقــراط (٤١٥-٣٩٩ ق.م) تاريخياً الهرب مــن السجن، وآثر الحكــم بالإعدام على الإخــلال بالتزاماته تجاه مدينتــه أثينا. بعده وعى أرسطو (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) جوهر الدولة، فوجده في القانون والنظام. وعليه فالإنسان الصالح لدولته، التي هي المدينة، هو المواطن الصالح[١].

تطــورت الفكرة عند الرومان ليصبح علــى المواطن القيام بواجبات أساسيــة مثل الخدمة العسكرية وتسديد الضرائب وله حقوق أيضاً كحق الزواج من رومانية وحق التجارة...

(١) مقلد، ربيع – موسوعة العلوم السياسية، جامعة الكويت، ج١، الكويت، ١٩٩٣-١٩٩٤، ص٣٢٠.

وظلت فكرة المواطنة في أوروبا مع المسيحية تحت ظلال الدين. وعادت إلى داخل حدود المدينة دون أن تتجاوزها، بعدما كانت قد خرجت منها مع الرومان إلى حدود الدولة أو الإمبراطورية.

حينما جاء الإسلام، جُعلت مسألة الحقوق أولوية في الدولة الإسلامية. ووضعت موضع التنفيذ حقوق أهل الكتاب التي يشار إليها بحقوق أهل الذمة. وهي حقوق تصف معنى المواطنة وحق المواطن:

١- لم يمنع الإسلام مخالطة غير المسلمين في مجتمع واحد، وأهل الكتاب كانوا في منزلة المسلمين بالنسبة إلى رد العدوان الخارجي.

٢- أهل الكتاب في موقع الحماية من أي ظلم داخلي يطال أنفسهم وأموالهم وأعراضهم.

٣- إنفاق بيت مال المسلمين على الفقراء والمساكين لا يقتصر على المسلمين وحدهم.

٤- يتولى أهل الذمة وظائف عامة شريطة ألا تكون وظائف لها علاقة بالعقيدة الإسلامية من حيث المسؤولية والإدارة.

٥- حرية المعتقد مصانة في إطار احترام الكرامة الإنسانية.

إن دراسة المركز القانوني لأهل الذمة قياساً على التزامات حق الجنسية في عصرنا تفيد إلى حد بعيد أنهم كانوا يتمتعون بهذا الحق[١].

---

(١) السيد حسين، عدنان، تطور مفهوم المواطنة، مجلة الغدير، العدد ٤٣، صيف ٢٠٠٨، مركز الدراسات والتوثيق، المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، لبنان، ص١٣.

المواطنة في المحصلة، فعل إنساني حيوي، يتراخى حقله أو يتمادى، يضيق أو يتسع، تارة تكون جغرافيا القبيلة هي حقله، وتارة تكون جغرافيا قبائل عديدة، أمة ومملكة ودولة... وهذه الجغرافيا متماسة وجغرافيات بشرية أخرى، قانونها التغالب والتنافس والتحارب، واستثناؤها التسالم والتعاطف والتحالف! المواطنة حاجة لدى كل فرد وجماعة، وهي في الوقت ذاته ممانعة ومقاومة لمشروع خارجي أو عدواني.

٢- المواطنة ولبنان:

إن مفهوم المواطنة الذي يجري توصيفه بلا تعمق وتوظيفه بلا تمعن في الحقل اللبناني، هو في حقيقته العلمية مفهوم توليفي، يجري دائماً تفكيكه إما لتوصيف فكري وإما لتوظيف طائفي، أو سياسي، أو شعائري غالباً. برزت فكرة الجمهورية سنة ١٨٥٨م، مع طانيوس شاهين (باسم الجمهورية، نعلنها جمهورية). كانت الفكرة فردية ولم تبصر النور، ولقد أعلن المندوب السامي الفرنسي عام ١٩٢٠قيام دولة لبنان الكبير.

وفي عام ١٩٤٣ أعلن استقلال الكيان الذي قام على التغالب الطائفي، حتى سار المسار السياسي متنافياً مع إمكانيات الانصهار الاجتماعي.

فمنذ ثورة طانيوس شاهين ١٨٥٨م، مروراً بكل أشكال الكيانية وصولاً إلى الجمهورية وحتى ما بعد اتفاق الطائف، نلاحظ أن الفرد في المناطق المحتسبة من أراضي الدولة اللبنانية بقدر ما كانت تجري لبننته كان يجري دفعه غرباً للتماهي مع الغريب، وكان يوضع باستمرار بين خطاب دولته التي يفترض بها أن تخاطبه بوصفه كلاًّ، وعلى أساس

أنــه مواطن عــام يتمتع بحقوقــه، وبين خطــاب الطائفة التــي تُصادره باعتبــاره جــزءاً منها، منفصلاً عن مجالاتــه الاجتماعية الأخرى، حتى التبس عليه معنى انتمائه.

إذاً، كيــف يمكن أن يكون لبنان وطناً وأبناؤه منفصلون في المجالات الاجتماعيــة والجغرافيــا على أســاس طائفي ومذهبــي، والدولة لا تبوح بعدد السكان المواطنين ولا بعدد الأجانب، ولا بعدد العاملين والعاطلين عن العمل، ولا بعدد الشبان ولا بعدد الأميين... الخ؟

كيــف يشعــر اللبنانــي أنه مواطن وهــو يعيش في دولة بــلا أعداد، لا نعــرف كيف نقيس ترديها أو تقدمها الاجتماعي، ولا يمكن التأشير بعلم على معياريتها السياسية؟

الواضح أننا نعيش في دولة طائفية أنتجت مواطناً طائفياً، لبنانياً من طائفــة سياسية، يعرف مسبقاً بحكم الولادة أنه غير مرشح لأية مساواة عضوية وظيفية في المجتمع، الدولة.

٣- الإمام الصدر ورؤيته الوطن والإنسان

أ- الإمام والمشروع الوطني:

وصــل الإمام السيد موسى الصدر إلى لبنان قادماً من قم في أواخر العــام ١٩٥٩ تلبية لدعوة مــن أبناء المرجع السيد عبــد الحسين شرف الدين الذي كان قد توفي قبل أقل من عامين[١].

(١) توفي السيد شرف الدين في صور جنوبي لبنان، في ١٩٥٧/١٢/٣١.

لم يكتف الإمام الصدر بالأعمال التقليدية لمعظم علماء الدين في ذلك الوقت والقيام بالوعظ والإرشاد وعقد القران والطلاق والصلاة على الميت، وإنما تجاوز ذلك إلى الربط بين الوعظ الديني وبين العمل الاجتماعي والسياسي.

أثار هذا الربط حفيظة مجموعة المتريسين الدينيين والسياسيين في لبنان وخصوصاً الشيعة منهم. كان بذلك يضع حجر الأساس لمشروع المشاركة في بناء الوطن، وكسر الاحتكار السياسي العائلي والإقطاعي.

تنقل الإمام بين قرى جبل عامل ومنطقة بعلبك – الهرمل، وعكار وجبل لبنان، وتعرف بشكل مباشر إلى مستوى الحرمان والبؤس الذي تعيشه. فجعل إزالة الحرمان أحد أهمّ أهدافه، وإلى جانب المطالبة بالعدالة الاجتماعية والمساواة بين المواطنين، نبذ التفرقة وإلغاء الطائفية السياسية.

أخذ ببناء المؤسسات الاجتماعية والمهنية والثقافية والتربوية وشارك في تأسيس عشرات المشاريع الاجتماعية والجمعيات الخيرية، بين ١٩٦٠ و١٩٦٩م، وأنشأ مؤسسات لإيواء الأيتام وتعليمهم، منها مهنية جبل عامل في البرج الشمالي قرب مدينة صور إلى جانب مدرسة فنية للتمريض، ومدرسة داخلية خاصة بالفتيات، ومعهد للدراسات الإسلامية... وصولاً إلى حصوله عام ١٩٦٧ على قرار من مجلس النواب اللبناني بتأسيس المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، لتنظيم شؤون

الطائفة الشيعية[1] أسوة بباقي الطوائف في لبنان، وانتخب عام ١٩٦٩م رئيس له [2].

هكـذا أصبح المشروع الوطني للإمام الصـدر يتمظهر شيئاً فشيئاً. وكان البيان الذي أصدره بعيد انتخابه رئيساً للمجلس الشيعي قد كشف البعد الشمولي لمشروعه، وقد ركز فيه على الأمور الآتية:

- تنظيم شؤون الطائفة وتحسين أوضاعها الاجتماعية والاقتصادية.
- القيام بدور إسلامي كامل، فكراً وعملاً وجهاداً.
- عدم التفرقة بين المسلمين، والسعي للتوحيد الكامل.
- التعاون مع الطوائف اللبنانية كافة وحفظ وحدة لبنان.
- ممارسة المسؤوليات الوطنية والقومية، والحفاظ على استقلال لبنان وحريته وسلامة أراضيه.
- محاربة الجهل والفقر والتخلف والظلم الاجتماعي والفساد الخلقي.
- دعم المقاومة الفلسطينية والمشاركة الفعلية مع الدول العربية الشقيقة لتحرير الأراضي المغتصبة.

أحـدث الإمام، فيما دعا إليه ومارسه، هزة كبيرة زعزعت المفاهيم الثابتة والتقليدية في الفكر السياسي والثقافي اللبناني، كما أنه في فكره

---

(١) راجع الجريدة الرسمية عدد ١٠٣ تاريخ ١٩٦٧/١٢/٢٥.

(٢) راجع مسيرة الإمام السيد موسى الصدر، يوميات ووثائق ١٩٦٩– ١٩٧٠ م. المجلد الثاني، بيروت، ٢٠٠٠، ص١٩

وبفكـره كان حجة للفكـر الإسلامـي المعاصر. وهو فيمـا عمله وتوصل إليـه مثّل خلاصة تجارب انطلـق منها في التجديد الفكـري والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والتاريخي أيضاً.

أقام الإمام فـي اجتهاده وجهاده توازناً نوعياً مـع الحاجة التاريخية لمجتمعنـا المعاصر، فـي الوطنية والقومية والإنسانيـة، في مرحلة تعد مـن أشد المراحل صعوبة في لبنان، مدركـاً تبعات موقف التوازن الذي يقفـه الفقيه بين الشريعـة والواقع الاجتماعي المعاصـر. وقامت رؤيته على شرط اعتبـار أن الإيمان بالإنسان هو البعد الأرضي للإيمان بالله، وهذا يعني حضوراً ساخناً للإنسان في المشروع الوطني العام إلى جانب مشروعه الديني.

يظهـر هـذا الأمر جلياً فـي كلام الإمام فـي كنيسـة الكبوشيين في بيروت عـام ١٩٧٥ بقوله: «**بقدر ما صُنا طاقـات الإنسان ونميناه بقدر مـا كرمناه وخلدناه**» تلك هي النقطة الأساس التي يرتكز عليها مشروع الإمـام ونظرتـه. وإذا مـا رجعنا إلـى منطلقاتـه الفكرية وإلـى الأبعاد الاجتماعيـة لهـذه المنطلقات، وطنيـاً وإنسانياً، نستطيـع أن نستشرف منطقة الضوء التي تنبعث منها اجتهاداته نحو عالمنا المعاصر، أي نحو التعامل مع حاجات الناس في عصرنا.

«**كان الإمـام الصـدر يحاضـر فـي جماعـة كثيرهـا مسيحـي. كان يخاطـب الإنسـان. ولا أذكر أنـه استشهد بآية قرآنيـة آنذاك. ولم أكن قـد سمعت أو قـرأت شيئاً من هذا عند علمـاء المسلمين... ثم سمعته**

مرة يقول: ما أقوله في المسجد أستطيع ترداده في كل مكان، أي أنه كان واعياً لوحدة الكلام البشري بسبب من وحدة الناطق وصدقه».

يبتعد الإمام موسى الصدر في كلامه وتجربته عن الذين حبسوا الزمن في قصورهم ليؤسس لمرحلة جديدة من تاريخ لبنان، مرحلة تأسيسية ثالثة، مرحلة اجتماعية اقتصادية، تعمل لتحرر الوطنية من الطائفية.

في حركته أتاح الإمام لجمهور الناس أن يعبروا عن احتياجاتهم بعيداً عن لعبة التوازن والتفاوت الطائفي والمناطقي. كشف لهم آفاق الإيمان والثقافة والاجتماع والسياسة، مندفعاً باتجاه تحريرهم من جملة ما يعانونه من استلاب وتهميش وحرمان عن طريق تأصيل أدوارهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... **«المرض في لبنان يتلخص في أربعة هي:**

1. **غياب العدالة في حقل التنمية والفرص.**
2. **تأجيل القضايا الوطنية الكبرى، وعدم البحث في حلها أو عدم اتفاق المواطنين على الحد الأدنى من الإتفاق حولها.**
3. **أسلوب العمل السياسي في لبنان.**
4. **ابتلاؤنا بعدو يشن حروباً متنوعة ضد لبنان أهمها الحرب النفسية.**

على هذا الأساس بإمكاننا القول إن الدواء واضح، فإذا بدأنا بتحقيق العدالة، وليس إنجازها، ضمن مخطط واضح يطمئن إليه المواطن، وإذا حاولنا من خلال ما يسمى بالمصالحة والمصارحة

الوطنيـة، حيث تجتمع الفئـات وتطرح القضايا الأساسية، وتتفق على الأسس وتضع اتفاقاً جديداً حول الحياة في لبنان».

هنـا يضع الإمام الصدر الخطاب الإيماني مقابل الخطاب الطائفي. الإيمـان بالإنسان وبقدراته مهما كان دينه مسلماً أم مسيحياً ومهما كان مذهبه وفي أي منطقة من لبنان سكن. عنده أن اللبنانيين جميعاً ينبغي أن يشعـروا بالانتماء إلى الوطن، إلى لبنان، إلى الدولة الحق التي تؤمن لهم العدالة، والتي تشعرهم بوجودهم الإنساني الوطني لا الطائفي.

فـي الوقت الذي كـان فيه لبنان يعيش في الطـور الثاني من تاريخه، طور الطائفية السياسية ومرحلة الاستقلال القائم على الصيغة والنظام الطائفيين، كـان الإمام الصدر يسير باللبنانييـن نحو شكل من أشكال الديمقراطيـة وتأسيـس طور جديد في الحيـاة اللبنانية، طـور الإيمان بالوطن والإنسان بصفته الإنسانية.

«الإيمـان، ثـم طمـوح الشعـب اللبنانـي،... طمـوح لبنـان وطمـوح أبنائـه يفوق أحياناً التصور... إننا نؤمـن بالوعي والنضوج عند أفراد الشعب...».

ينظـر الإمام إلى اللبنانـي بوصفه طموحاً واعيـاً وناضجاً اجتماعياً وسياسيـاً، وبهذا الوعي والنضـوج يستطيع أن يمارسـ وجوده وطموحه بل وأيضـاً يستطيع أن يفهم معنى وجوده ضمن المكون الثقافي والديني المتنوع في لبنان أيضاً.

من المؤكد أن وجود الطوائف في المجتمع اللبناني لا يتنافى مع قيام الدولـة، وهذا ما كان يشير إليه الإمام ويتحدث عنه بقوله إن «**الطوائف فـي لبنان نعمـة والطائفية نقمة**» وإن وجـود الطوائف لا يؤثر ولا يضر بوجود الدولة، وإنما ما يؤثر بهذا الوجود وما هدد الدولة سابقاً، ويمكن أن يهددهـا اليوم وغداً، هو الممارسة الخاطئـة للسلطة والإدارة. وعلى هذا كان سعي الإمام الدائم لإقامة الحوار بين مختلف مكونات المجتمع اللبنانـي لتحقيق العيش المشترك وتأمين استمـراره، باعتباره ضمانة استمـرار لبنان الوطن الجامع، واعتبار أن المواطن اللبناني مسؤول عن صيانة وطنـه وأن «**مسؤولية المواطن هي مسؤوليـة تاريخية**». يرمي هـذا الكلام للإمام موسى الصدر، إلى إحياء القضية الوطنية والانتماء الوطنـي، مقابـل الصـراع والصدام والعنـف، ويُظهر بالتالـي إشكالية الوطن والمواطن ودور كل منهما حيال الآخر.

إلـى جانب ذلك فـإن المشروع الوطني للإمـام الصدر كان يرى في وجـود إسرائيل وجـوداً للشـر المطلق. وكـان يلحظ خطر هـذا الكيان علـى لبنان والمنطقة بأسرها. واعتبره التحـدي الأكبر على الصعيدين الوطنـي والقومـي، وأن هذا الخطر يتمثل إضافة إلـى الأبعاد السياسية والعسكريـة، يتمثـل فـي الأبعـاد الثقافيـة والاقتصاديـة والاجتماعيـة والأمنية، بمعنى أنه يتمثـل في البعد الحضاري، وبات يشكل عائقاً أمام عمليات التطور والتقدم والنمو في البلدان العربية، ويشكل خطراً داهماً ومستمراً ومباشراً على لبنان ومجتمعه.

ضمّن الإمام الصدر مشروعه كيفية مواجهة هذا الخطر على المستوى اللبناني الخاص وعلى المستوى العربي العام، فدعا إلى توسيع المشاركة في القتال ضد إسرائيل وعدم اقتصارها على الفلسطينيين وإلى تربية الأجيال على هذا القتال، فنادى بإنشاء مخيمات التدريب للبنانيين وإلى تسليح أهل الجنوب وإلى مشاركة الجميع في القتال ضد إسرائيل. وأعلن في المهرجان الشعبي في بعلبك بتاريخ ١٧/٣/١٩٧٤ «**أن المعركة لم تنته، نريد أن نستعد، نريد أن نربي جيلاً يتمكن من حمل السلاح... نحن بحاجة ملحة إلى التدريب العسكري... نحن مضطرون إلى تدريب أولادنا وتسليحهم كي نحفظ كرامة بيوتنا... ونؤدي دورنا في صيانة الوطن**»[١].

لم يكن الصراع مع إسرائيل بنظره محدوداً لا في المكان ولا في الزمان. كان صراعاً مفتوحاً على المدار الحضاري والتاريخي. وبرأيه المعركة مع إسرائيل «**ذات وجوه كثيرة، فهي معركة حضارية طويلة الأمد متعددة الجهات، وطنية، قومية، دينية، إنها معركة الماضي والمستقبل، معركة المصير، وهذا يعني أن المطلوب منا الاستعداد لعشرات السنين وعلى جميع الجهات وبكل المستويات ومع جميع الطاقات**»[٢].

مواجهة الخطر الإسرائيلي برأيه يعني ليس فقط رد عدوان عسكري

(١) راجع الصحف اللبنانية بتاريخ ١٨/٣/١٩٧٤.

(٢) مؤتمر صحفي للإمام نشرته الصحف في ٢٠/١١/١٩٦٩.

وإنمـا الحفاظ على لبنــان الوطن ووحدته. وكان يكـرر دائماً «**إن دعمنا للمقاومة... ينطلق من المبدأ نفسه الذي ينطلق منه السعي للحفاظ على الوطن والدفاع عنه**»(١).

ركز الإمام الصدر على الوحدة الوطنية في مواجهة العدو الإسرائيلي ومخاطره وأطماعه، وعدم ترك الجنوب وحيداً في هذه المواجهة، ولذلك أطلق وبنتيجة علاقاته القويـة والمميزة مع رؤوساء الطوائف الروحيين في لبنان ما عرف، «**بهيئة نصر الجنوب**»، والتي ضمت النسيج الوطني اللبناني، لأنـه كان يعتبر أن الدفاع عن الجنوب دفاع عن لبنان وأن هذا الأمـر واجب كل مواطن لبنانـي وعربي. تشكلت الهيئـة من: «المطران أنطونيوس خريش، المطران باسيلوس خوري، المطران يوسف الخوري، المطـران جورجيوس حـداد، المطـران أثناسيوس الشاعـر، المطران بولس الخوري، القس إبراهيـم داغر، الشيخ محمد سليم حمود، الشيخ أحمـد الزين، الشيـخ رؤوف القادري، الشيخ نجيب قيـس، الشيخ سليم جـلال الدين، الشيخ علي الفقيـه، الشيخ عبد الأمير قبـلان». أصدرت هـذه الهيئة بياناً لها بتاريـخ ١٩٧٠/٥/٢٠ تلاه الإمام الصدر ومما جاء فيــه: «**لا يخالنَّ خائـل إذا سقط الجنـوب أن سياجاً مـن السحر يسوء لبنـان... انهضـوا لنصرة الجنـوب، ونصرة لبنـان،... إن ساعة النفير تـدق، لتجميـع وتجنيد سائر الطاقـات والإمكانيـات المالية والمادية والمعنويـة والخدمـات لمجابهـة هذا الخطر الذي يهـب من الجنوب**

(١) المصدر نفسه.

ويهدد كل لبنان»[1].

لقد حدد الإمام الصدر الأخطار التي تهدد وجود لبنان بخطرين أساسيين: الأول الخطر الداخلي وهو الأساسي بالنسبة إليه، وهو خطر الميوعة، خطر الذوبان، خطر الفساد، والثاني هو الخطر الخارجي المتمثل بإسرائيل. واعتبر حركته، ومن يؤيده ويناصره، قوة مواطنية تقف في مواجهة هذه الأخطار.

عمل الإمام لمواجهة هذين الخطرين ضمن المستويين السياسي والاجتماعي، إذ كان يرى أن تحسين الأوضاع الاجتماعية وسبل العيش وتأمين العدالة الاجتماعية وتحقيق المساواة وإصلاح النظام والانتقال من مرحلة الطائفية السياسية إلى مرحلة الدولة العادلة هي وسائل أساسية لمواجهة أي خطر يتعرض له لبنان، سواء أكان خطراً داخلياً أم خطراً خارجياً.

في إطار حركته الاجتماعية والسياسية تلك يمكن أن نلحظ مرحلتين أساسيتين، المرحلة الأولى هي منذ وصوله إلى لبنان عام ١٩٥٩ وحتى عام ١٩٧٠ بعدما نزحت المقاومة الفلسطينية إلى الأردن إثر معاركها مع الجيش الأردني إلى لبنان، واستقرت في جنوبه، والمرحلة الثانية هي من ١٩٧٠ (تاريخ زيارة التحولات الإقليمية التي جعلت الجنوب أكثر سخونة) إلى آب ١٩٧٨ وتغييبه في ليبيا أثناء زيارة رسمية كان يقوم بها تلبية لدعوة تلقاها من القذافي.

---

(١) الصحف اللبنانية، ١٩٧٠/٥/٢٠.

في المرحلة الأولى تركز عمل الإمام وخطابه التعبوي على المطالبة والدفع من أجل رفع الحرمان عن المناطق اللبنانية، ورفع الغبن السياسي والاجتماعي والتربوي والصحي والإداري «... **ووضع أهدافاً كان يقول إنها تتعدى نطاق الطائفة الشيعية والمناطق التي يسكنها الشيعة، مثل مكافحة الأمية، مكافحة التشرد، تحسين الأماكن والأوضاع، محاربة الفساد، تحسين الوضع الاجتماعي ورفع الحرمان، محاربة المرض وتأمين الصحة للمناطق، الاستفادة من طاقات الشباب...**»[١]. قام خطابه في تلك المرحلة على ثنائية التعبئة والمطالبة، فهو يتوجه إلى جمهور الناس يعبئهم ضد الظلم الاجتماعي والسياسي اللاحق بهم، لكي يستعيدوا ثقتهم بأنفسهم وينهضوا للمطالبة بحقوقهم، وفي الوقت عينه يتوجه إلى الدولة ومسؤوليها وأركان السلطة، مطالباً بتحسين أوضاع اللبنانيين والمناطق والاستعداد للدفاع عن لبنان، بالتجنيد الإلزامي وتسليح الجيش وإرساله إلى الجنوب.

وكانت ثنائية أخرى تطبع هذا الخطاب، الجانب الاجتماعي – السياسي، والجانب المقاوم. فقد رأى أن خطر الحرمان لا يقل أهمية عن الخطر الإسرائيلي، وكلاهما يهدد وجود لبنان، فكان مطلبه رفع الحرمان وتصحيح النظام والعمل السياسي، والاستعداد للمواجهة، والدفاع عن لبنان انطلاقاً من الجنوب. برأيه الدفاع عن الجنوب، هو

(١) راجع حواره مع عادل مالك في برنامج «سجل مفتوح» على تلفزيون لبنان، ١٩٦٩/٦/٢٠. راجع جريدة «الجريدة» بتاريخ ١٩٦٩/٦/٢١ «نص الحوار».

دفاع عن الوطن و«**الدفاع عن الوطن، عن الإنسان، وعن كرامة الإنسان، عن حرية الإنسان، دفاع عن الله**»[١].

في المرحلة الثانية، وهي مرحلة ما بعد ١٩٧٠. وقد تميزت بالنشاط السياسي الذي يركز على دعم المقاومة الفلسطينية والاستفادة من علاقات الإمام الخارجية والداخلية لذلك، انطلاقاً من رؤيته لمخاطر الاحتلال الإسرائيلي.

عمل الإمام الصدر على دعم المقاومة الفلسطينية في قتالها ضد إسرائيل، ودافع عن القضية الفلسطينية والشعب الفلسطيني.

ورأى أن التأييد للمقاومة الفلسطينية يتلازم مع إعداد مقاومة لبنانية مهمتها مواجهة الأخطار المحدقة بلبنان.

شكل هذا الأمر أولوية قصوى في المشروع الوطني للإمام وعنونه بشعارين كبيرين (إسرائيل شر مطلق، والتعامل مع إسرائيل حرام). بهذين الشعارين لم يحصر الإمام مسألة المواجهة والصراع مع إسرائيل بالأرض والحدود، فالخطر الإسرائيلي يهدد الإنسان أكثر من الأرض، ويهدد الفكر والثقافة والدين والتاريخ إلى جانب الجغرافيا.

هكذا نجدنا مع الإمام الصدر نقف وجهاً لوجه أمام إشكالية الصراع مع إسرائيل، هل يمكن التوصل إلى تسوية مع الكيان الغاصب لفلسطين والطامع بأراضٍ عربية أخرى؟ أم أن الصراع أبعد من أن ينتهي بالمفاوضات

---

(١) مؤتمر صحفي للإمام الصدر في مكتب الجامعة العربية في بون – ألمانيا، بتاريخ ١٠/٨/١٩٧٠.

والاتفاقيات؟ ذهب الإمام إلى أن هذا الصراع حضاري، وهو مسألة عقائدية مبدئية، وتالياً فهو لا ينتهي إلا بزوال إسرائيل ونهاية وجودها.

بين الحقل الجغرافي والحقل الحضاري، ينتصب عقل الاعتقاد لإبراز معاني الصراع العربي الإسرائيلي في فلسطين ولبنان وسوريا وغير منطقة عربية. لقد ظهرت مع الأحداث والمواجهات اليومية في فلسطين وما كان يحصل في لبنان أثناء الاحتلال، الوقائع التي تؤكد صدقية رؤية الإمام الصدر لإسرائيل.

في حديث صحافي للإمام الصدر مع الصحافي من جريدة الأنوار اللبنانية يشرح فيه دوافعه لتأسيس حركة المحرومين، وموقفه من الإقطاع، يتحدث الإمام الصدر عن التهديد الإسرائيلي للجنوب، وللبنان عامة، ويقترح الإمام خطة دفاعية عن لبنان هي.

«أولاً: يجب الشروع فوراً بحملة دبلوماسية إعلامية مركزة وتشمل العالم كله لعرض الأوضاع والأخطار من خلال الاعتداءات المتواصلة، ومن خلال التهديدات الإسرائيلية المتكررة.

ثانياً: تجنيد طاقات الشعب اللبناني في الداخل وفي بلاد الاغتراب، والاستعانة بعلاقاتهم الشخصية وبنفوذهم الواسع في العالم، تلك الطاقات التي ما استثمرت حتى الآن لخدمة الوطن، ولا أدري لماذا جمدت ولأي يوم آخر ادخرت أو وفرت.

ثالثاً: العمل العسكري الذي لا بديل عنه على صعيد شعبي، وذلك بتدريب الشبيبة في الجنوب أولاً في المناطق الأخرى للراغبين والمتطوعين، وفي الدرجات اللاحقة للآخرين، تدريبهم وتسليحهم، وتحضيرهم لحرب الشوارع والدفاع عن قراهم ومدنهم.

رابعاً: تكليف الجيش الانتقال إلى الجنوب، ضمن خطة عسكرية سليمة، وفي مواقع معينة والدفاع المستميت عن الوطن.

كما أن الاستعانة بالأسلحة التي تقدم إلى الجيش اللبناني من أي مصدر كان، ضرورة حتمية ومشروعة في ساعات الدفاع. أما الاستعانة بالجيوش العربية، فإنني رغم قناعتي بأن حق الدفاع عن النفس وعن الوطن يفرضها، فإنني أترك التقدير للقيادة العسكرية والسياسية للبلد، لاختيار وقتها وتفاصيلها ومراعاة ملابساتها وردود فعلها»[1].

يُعتبر الإمام الصدر أول من أطلق المقاومة اللبنانية ضد الاحتلال الإسرائيلي فكراً وعملاً، انطلاقاً من جنوب لبنان. وينسجم هذا العمل مع ما يختزنه جبل عامل من تراث عقائدي وسياسي وتاريخ حافل بالتمرد على الظلم والاستبداد.

أعلن الإمام الصدر عن ولادة هذه المقاومة في صيف ١٩٧٥ بعد

(١) جريدة الأنوار، ١٩٧٥/١/٢٢.

حـادث الانفجار في معسكر التدريب في عيـن البنية في منطقة بعلبك، نافيـاً أي دور لهـا فـي الصـراع الداخلـي. بتاريـخ ١٩٧٥/٧/٤ حصل الانفجار في حقل التدريب وأدى إلى استشهاد ٢٦ شاباً وجرح ٤٧ آخرين مـن مجموع ١٠١ شاب كانـوا يتدربون على لغم ضـد الدبابات بإشراف مدرب خبير من المقاومة الفلسطينية. وبتاريخ ١٩٧٥/٧/٦ عقد الإمام الصـدر مؤتمـراً صحفياً أعلن فيـه ولادة حركة «**أمل**» وهـي اختصار لـ «**أفواج المقاومة اللبنانية**».

فـي هذا المؤتمر قال الإمام: «**هذه الباقة الحمراء من أزهار الفتوة والفـداء هـم الطلائع من أفواج المقاومـة اللبنانية «أمل» الذين لبوا نـداء الوطن الجريح الذي تستمـر إسرائيل في الاعتداء عليه من كل جانـب وبـكل وسيلـة... إن هؤلاء الشبـاب أرادوا أن يثبتـوا أن الوطنية ليسـت شعـارات ولا أرباحـاً ومكاسـب ولا متاعـاً للمساومـة وللعرض والطلـب، بـل إن الوطـن هـو أبعاد وجـود الإنسـان وأساس كرامته... إنهـم أرادوا أن يثبتـوا أن مـكان السـلاح في الجنـوب وليس في بيروت وضواحيها... أناشد الشباب اللبنانيين من كل منطقة وفي كل طائفة، ولا سيمـا المحروميـن منهم، أناشدهم جميعـاً أن ينخرطوا في أفواج المقاومة اللبنانية**»[1].

يبـدو أن الإمام لم يكن يريـد الإعلان عن حركة أمل جناحاً عسكرياً لحركة المحرومين التي كان الإمام قد أعلن عن إنشائها في العام ١٩٧٤

(١) راجع النص في جريدة النهار ١٩٧٥/٧/٧.

حركة مطلبية إصلاحية، والتي ضمت قيادات ونُخباً سياسية وشعبية من كافة الطوائف. لكن ما حصل في عين البنية من انفجار واستشهاد المقاومين هو الذي دفع إلى الإعلان عن الحركة المقاومة والتي كان يعمل للبقاء سرية.

يمكن القول إن الإمام زاوجَ بين مشروع الإصلاح الداخلي ومشروع المقاومة، خاصة وأن الفساد والحرمان والاحتلال برأيه تهدد وجود الوطن.

بتاريخ ٢٨ تموز ١٩٧٦م. شرح الإمام الصدر أهداف حركة أمل في مقالة له (لماذا نقاتل؟) قال فيها:

- «**نقاتل في سبيل الله...**
- **نقاتل في سبيل الإنسان: الوطن هو إنسان الجماعة، نقاتل لحمايته من الاعتداء، الوطن، وهو الجنوب، الحق الذي يتعرض لتجاوزات إسرائيل وهي الباطل بعينه.**
- **نقاتل من أجل الوطن ودفاعاً عنه وعن إنسانه... ومن أجل وحدة لبنان، من أجل منع قيام إسرائيل أخرى، أو إسرائيليات تدعم إسرائيل الأم.**
- **نقاتل لكي نمنع تصنيف الإنسان وتحقيره وتشويهه تحت كابوس الفكر الإسرائيلي... ولأجل الحفاظ على الشعلة الإنسانية الحقة والعادلة ولأجل المقاومة الفلسطينية ضد الشر المطلق إسرائيل»**[(١)].

(١) مجلة أمل ورسالة، ١٩٧٦/٧/٢٧م.

إن مضمــون المسألــة هنا يتجلى فــي سعيه لصيانــة الوطن وحفظه ووضعه خطة ونهجاً دفاعياً مقاوماً في مواجهة الشر المطلق الذي يتهدد الإنسان تاريخاً وحضارة وجغرافيا.

ب- المواطنة في مشروع الإمام:

لا تنحصر مسألة المواطنة في نص محدد للإمام، فالالتزام بالوطن ليس نصاً مكتوباً أو محكياً، بل هو أكثر من ذلك: إنه عمل، عطاء وإيثار. هنــا يبدو العقل الوطني، عقل إيمان وجهد أنضج عالماً كثيفاً من الرؤى والمواقف الكاشفة للأبعاد الوطنيــة، وإمكانية تجاوز السدود التي تعيق تشارك اللبنانيين في صناعة تاريخ لبنان.

لقــد واجــه الإمام الصــدر بجرأة نــادرة عدداً مــن المشكلات ذات الحساسيــة المفرطــة في الحيــاة اللبنانية، وأعلــن إيمانه بــأن «**لبنان وطــن نهائي لجميــع أبنائه، وأن الطائفية نقمــة والطوائف نعمة، وأن التعايش الإسلامي المسيحي ثروة يجب التمسك بها**».

لقــد أوجد الإمــام أملاً مشتركــاً يجمع بيــن اللبنانييــن، يلعب دوراً أساسيــاً وإلى أبعد الحدود في تجديد حياتهــم، أوجد لهم بداية تكشف القيمة الحقيقية لأفعالهم وانتمائهم.

لقد أراد الإمام إجراء قفــزة انتقالية بالفكر اللبناني من الأسطوري إلــى العقلي، مــن التخيلــي والوهمي إلــى الواقعي، قفزة تولــد المعنى، تفصل بين الوهم والحقيقة، تجدد الفكر السياسي والثقافي والاجتماعي

والاقتصادي. على أن ذلك لا يعني إلغاء التاريخ ورفض الماضي، وإنما إعادة تقويم لثقافة الماضي والحاضر وما تتضمنه، إعادة تقويم للسلوك الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي، إعادة النظر في الخطاب السياسي اللبناني بعيداً عن التوظيفات الفكرويّة التي تحاول اختصار الأصول وماهيتها في معانٍ محددة.

«أعتقد أن الوحدة الوطنية لها معنى أعمق من توحيد المصالح أو واجب احترام الميثاق الوطني والإيمان بالعيش المشترك، الوحدة الوطنية في الحقيقة هي وحدة الأفكار والقلوب. إنها وحدة الأهداف ووحدة كل المواطنين في الأهداف والمعايير العامة لوجود الإنسان»[1].

قام الإمام الصدر بتحليل الواقع السياسي اللبناني وواقع الحياة اللبنانية، فقدم مشروعه الذي ينظر في الواقع ويفهمه، بمعزل عن لعبة المصالح والتسويات والمحاصصة، والاعتقادات، والتوظيف السلطوي للحقلين الاجتماعي والديني، لقد وضع وبدقة مفهوماً للوطنية من منظار الإيمان بالوطن والإنسان. حوّل الإنسان اللامعياري في لبنان إلى معيار لكل المسالك الاجتماعية والسياسية والفكرية الوطنية. بكلام آخر رفع الإنسان من عزلته الطائفية ومن داخل شرنقة الخوف الطائفي من الآخر، وتسامى به فوق واقع التشرذم والخلاف، ويعود ذلك إلى

---

(١) راجع حوار الإمام مع عادل مالك – تلفزيون لبنان، ونص جريدة «الجريدة» ١٩٦٩/٦/٢١، مرجع سابق.

قوة الإيمان بهذا الإنسان وقدراته. «**يجب على المواطنين أن يحترموا بعضهم (بعضاً) ويحترم كل منهم وجود ورأي وماضي ومعتقدات الآخرين... يجب على كل مواطن أن يقتنع أنه من أجل تحقيق الوحدة الوطنية يجب عليه أن يكون صادقاً، أولاً مع نفسه، وفيما بعد مع الآخرين... هكذا نخلق جواً مناسباً للتفاهم وننطلق نحو الوحدة الوطنية الحقيقية**»[١].

استطاع الإمام الكشف عن وضعية الانشطار السياسي والثقافي الاجتماعي اللبناني كشفاً حقيقياً، فأصبح بإمكانه تقديم الأطروحة التي تستطيع أن تؤسس للبنان جديد يمتلك التاريخ ولا يمتلكه التاريخ، لبنان طوائفي لا طائفي، لبنان الانتماء لا اللجوء والتوازن، لبنان الوطن. الواضح أنه عند الإمام هناك فرد تاريخي. ووطن تاريخي، لا طائفي، آمن به وتصرف معه على هذا الأساس. لقد أعطى للإنسان وللوطن علاقة فريدة ومميزة في واقعهم وحاضرهم.

«**الشعور بمعنى الأرض والوطن موجود، يحتاج إلى تنمية وإبراز، وهذا يحصل عن طريق العدالة الاجتماعية وإشعار المواطن بأنه يتمتع بوطنه عزيز في أرضه... إن المواطن اللبناني لا يطلب من المسؤولين إبداع المعجزات... لكنه يرفض التمييز بين المناطق والفئات والمواطنين، فإذا تأمن له ذلك،... فقد صنعنا مواطناً يستأهل**

---

(١) المصدر نفسه.

أن يكون بلده لبنان، وطن الجمال والجلال، بلد السيف والعلم».

حاول المشروع الوطني للإمام، والمتسم بما وصفناه سابقاً، أن يقرب المواطن من الوطن، هذا يعني أن المواطنية، الانتماء للوطن في علاقة إيمانية لطيفة، يصعب وصفها على غير شاهدها ومعانيها، وسيتواصل تفتحها بقدر تفتح الجماعة البشرية المنضوية بثقافتها في علاقة المواطنة.

كل إيمان وطني ينطلق من إطار اجتماعي للمعرفة ويولد في مدار حضاري ولادة تاريخية عقلية. والإيمان الوطني بكل تلاوينه وتطبيقاته، شكل معرفي يعبر عن مستوى وعي تاريخي معين.

يذهب الإمام الصدر إلى تقديم الإيمان بالوطن على أنه واجب وحق «**ولا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، وإن الحق دون واجب صفة للمزرعة، وإن الواجب دون حق استعمار محض وكلا الأمرين مرفوض**»[١].

ينبه الإمام إلى أن اختلال العدالة وازدياد الفروق، وتقنن الظلم، وانحياز الموازنة والوظائف والنشاطات والمشاريع والقوانين، وممارسة الحكام للتوازن الطائفي جعل الوطن كله جامداً خائفاً»[٢].

ويضيف «**إن المأساة المعاشة يومياً والتي تقضي على مستقبل لبنان وتقلب كل طموح إلى التقهقر بل تقضي على مجرد وجود لبنان**

---

(١) راجع العدد الخاص لصحيفة النهار لسنة ١٩٧٤، صدر في نهاية السنة، تضمن لقاءً صحفياً مع الإمام الصدر.

(٢) المصدر نفسه.

وتؤكد فشل التجربة الحضارية في مرحلة بناء الوطن.. وأخطر من هذا فإن النظام الطائفي الممارس بهذا الشكل قد ابتلع العلاج أيضاً... والحل في حركة وطنية متآلفة دافئة تتخطى الحواجز المصطنعة بين أبناء هذا الوطن، حركة تكون قوية، أبوية، موثوقة، مضحية، موضوعية، حركة تعتمد على جذور عميقة من الإيمان بالله، وبالوطن وبالإنسان... والعلاج في تكوين دولة الحق وتحمل مسؤولياتها الكاملة، حتى يشعر المواطن بأن الانتماء إلى الوطن هو البديل الكافي عن الانتماءات الأخرى لحمايته، ولصيانة حريته وقوته وكرامته»[١].

ويربط الإمام بين تحرك المواطنين وقيام الدولة موضحاً بذلك مسار التحول في المعرفة الوطنية، فالمواطنة لا تكتمل إلا بطلبها والعمل بها. وهي تحرس الوطن وهو يحرسها.

ويبدو أن مفهوم المواطنة عند الإمام يتصل بالسعي له من قبل جمهور الناس لإخراجه من الظلمة إلى النور، ومن قبل الدولة بالعدالة الاجتماعية، وبقدر ما يستند عند بعض الناس إلى مصادرات اعتقادية، في التاريخ وما بعده، يدور عند الإمام داخل التاريخ المعاش، حول نواة المفاهيم المركزية التي تشكل غلافاً فكرياً لفضاء الحكم. من تلك المفاهيم العدالة الاجتماعية، المساواة بين المناطق والمواطنين، صيانة الوطن وحفظه.

---

(١) المصدر نفسه.

القسم الثاني

ولاية الفقيه وواقع التنوع في لبنان

حزب الله بين ولاية الفقيه والولاء للوطن

سماحة الشيخ نعيم قاسم[1]

تعريف الوطن: الوطن حيِّزٌ جغرافي له حدود، تكونت من خلال مسار وتطورات تاريخية، ينتمي إليه من وُلد فيه، ما يُكسبه حقوق المواطنة، ولا يملك أحد حق نزع هذه الصفة عنه. فالوطن لجميع أبنائه الذين ولدوا فيه.

الولاء للوطن: تعبيرٌ ملتبس، حيث تختلط فيه الجغرافيا بالسياسة، فإذا ما كان المقصود هو الارتباط الجغرافي، فكل فرد مواطن ما لم يتخلَّ عن جنسيته ليختار جنسية أخرى في بلدٍ آخر. وإذا ما كان المقصود الموقف السياسي، فسيأتي الحديث عن قواعد الولاء وتطبيقاتها، لنعرف كيفية ارتباط المواطن بوطنه.

تعريف الإسلام: الإسلام هو آخر رسالة سماوية أتى بها سيد الرسل وخاتمهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم، تحمل منهجاً كاملاً للحياة، ففيها العقيدة والشريعة، وهي منظومة فكرية وسياسية واجتماعية

(١) نائب الأمين العام لحزب الله

واقتصاديـة كاملـة صالحة للفـرد والجماعـة، ولنظام حكم الدولـة طبق تعاليمهـا، وهي دعوة إلهية تحـث الناس على أن يلتزموها، فلا تقتصر على علاقة الإنسان بربه وبنفسه، وإنما تشمل تنظيم علاقات النـاس كافة، إذا ما اختاروا تطبيقها في حياتهم ودولتهم.

ولي أمر المسلمين: قال تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾[1]، فهو الآمر الناهي للمؤمنين، وقد أمرهم بالطاعـة للرسـول ﷺ، ولأولي الأمر الذين يتولـون شؤونهم، قـال تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْـرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَـيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُـونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾[2] والواضح أن السلطـة من الموقع الديني لأولـي الأمر بعد الرسول ﷺ، فـلا يمكن للمؤمن أن تبرأ ذمته أمـام الله تعالى إلاَّ إذا التزم أوامـر وتوجيهات الولـي، وهذه مسألة إيمانيـة عقيدية، ولكن من هو الولي؟ وما هي حدود سلطته على المؤمنين؟ وما تأثير ذلك في وطن لا يتبنى نظامه السياسي الحكم الإسلامي على أساس قيادة «**ولاية الأمر**»؟ هذا ما سيتضح إن شاء الله تعالى في طيات هذا البحث.

---

(١) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٧.

(٢) سورة النساء، الآية: ٥٩.

حزب الله: انطلق حزب الله على أساس التزامه بالإسلام عقيدة وشريعة، ويضم في صفوفه من يؤمن بالإسلام كمنهج حياة. وهو يلتزم قيادة الولي الفقيه انسجاماً مع إيمانه بولاية الأمر، كركنٍ أساس لهذا الإيمان، ويتحرك في الساحة كحزب لبناني له تطلعاته وآراؤه ومساهماته في حماية الوطن وإدارته. وقد برز بمقاومته لإسرائيل المحتلَّة في مفصل تاريخي واكب نشأته وقناعاته، وله رؤيته المتكاملة كحزب جهادي سياسيٍ من كل القضايا المطروحة على الساحة، والتي يترجمها عملياً من خلال المواقف التي يتخذها، ومنها ما سنبينه في النظرة إلى الوطن وولاية الفقيه.

المبدأ واتجاهاته: يحتاج الإنسان إلى مبدأ أو رؤية أو منهج يؤمن به في حياته، ليرسم معالمه على أساسه، ما يؤمِّن له ترابط خطواته انطلاقاً من هذا المبدأ. والقاعدة الأمثل أن يختار الإنسان مبدأه بقناعة عقلية بعيداً عن المؤثرات المجتمعية الضاغطة. لكنَّ المجتمع بعاداته وموروثاته يؤثر غالباً في تشويش الصورة. لكنَّها مسؤولية الإنسان في بحثه عن خياره، وهو الأمر الاعتقادي الذي تتأثر به كل حياته فكرياً وسياسياً واجتماعياً... فالمنطلق قبل كل شيء يبدأ من عقيدة الإنسان، ما يعتقده ويؤمن به ويعتبره مبدأ له ومنهاجاً، والذي ينعكس

على حياته وسلوكه على جميع الأصعدة في المجتمع، فإذا ما اختار الشريعة المنسجمة مع هذه العقيدة حقَّق الترابط الأفضل في إطار المبدأ الذي آمن به.

اختلفت عقائد الناس عبر التاريخ، فانقسموا إلى اتجاهين كبيرين متباينين:

١- **الاتجاه الإلهي:** بإتباع الأنبياء والرسل وتعاليمهم بحذافيرها.

٢- **الاتجاه المادي:** بتحديد تعاليم ابتدعها الناس من خلال مفكريهم وقياداتهم وزعمائهم، مبنية على رؤيتهم المادية للحياة..

ثم اختلطت الأمور اختلاطاً كبيراً، فتمايز الاتجاهان مع مرور الزمان بخلافٍ حاد بينهما، وفي الوقت نفسه صاحبهما اتجاهات كثيرة مزجت وحذفت وعدَّلت بين الاتجاهين، فنشأت اتجاهات جديدة مختلفة تماماً عنهما، لها خصوصياتها ومعالمها البارزة.

برز الإسلام كاتجاه إلهي يحمل منظومة متكاملة منذ ألف وأربعمائة سنة ونيِّف، في حياة المؤمنين به من ناحية، وفي موقع الحكم والسلطة من ناحية أخرى. ولكنَّ الكثير من ممارسات الحكام والدول شوَّهت وأساءت وراكمت سلبياتٍ لا علاقة لها بالإسلام، أضرَّت كثيراً بهذه التجربة، ومنها بدعة وراثة الحكم، والنزاعات الدموية على السلطة،

وقهـر المواطنين على إتباع مذهب السلطـان... وإنْ بقيت الشريعة من خلال الأحكام الشرعية في المعاملات محفوظة بالإجمال، والعهدة على سلامة التطبيق ومداه.

كما تمَّت صياغة وتطبيق أنظمة حكم مادية عبر التاريخ، كان أبرزها كصيـغ مترابطة ما اشتهر في القرنين الأخيريـن من خلال الاتجاهين الشيوعـي والرأسمالي. وقد طغى على الشيوعـي الجانب العقيدي فبرز بوضـوح أنه موجِّه للجوانـب السياسية والاقتصاديـة والاجتماعية، ولم يكـن هذا الطغيان موجوداً في الاتجـاه الرأسمالي الذي آثر في عقيدته حرية الفرد بما فيها حرية الاعتقاد، متجاوزاً إلى رسم معالم المنظومة الاقتصاديـة المجتمعية على أساس آراء المفكرين الذين صاغوا المبدأ الرأسمالي.

ومـع نشوء الـدول وانقسامها، كمـا هي موزعة اليـوم، أصبحنا أمام اتجاهـات سياسيـة حاكمة كثيرة التنـوع، وإن كانت المعالـم الأساسية في أنظمـة حكم العالم بشكل عام هي الأنظمـة المادية، التي استفادت من بعضٍ مـن التشريعات الإلهية، واستقلت ببعضٍ آخر، وتفاوتت فيما بينها.

العقيـدة والشريعـة: يحتاج الإنسان إلـى مبدأ، وهو ما نعبِّر عنه بأمريـن متلازميـن: العقيدة التـي يؤمن بها وهـي التي تتعلق بالنظـرة إلـى الخالـق وطبيعـة الحيـاة ودور الإنســان فيها،

والشريعة أو «**طريقة الحياة**» التي تنظم الحياة والعلاقات بين الناس، في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية...

تنعكس العقيدة على حياة الفرد الشخصية، فإذا ما كان مؤمناً بالله تعالى التزم بالعبادات، وامتنع عن المحرمات، وذلك بحسب ما تمليه عقيدته الإيمانية، وإذا ما كان ملحداً، انعكس إلحاده على ما يفعله وما يرفضه في حياته الشخصية بحرية تامة تعود إلى تقديره فيما يناسب أو لا يناسب، وكذلك إذا لم يكن مؤمناً ولا كافراً بحدودٍ واضحة، وإنما في حالة اعتقاد انتقائية، يعود الأمر إلى تقديره للخير والشر، وللعادات التي نما عليها واقتنع بها. فبذلك تكون العقيدة مؤثرة على السلوك الفردي، وعلى العلاقات مع الناس بتطبيق ما في الشريعة في هذا المجال، وهو إطار محدود وضيِّق، لأنَّ الإطار الأرحب في العلاقات بين الناس يتمثَّل في نظام الحكم.

أمَّا الشريعة فهي المدى الأوسع الذي تشمل معاملات الناس كلها، ومنها ما يرتبط بنظام الحكم، وبذلك يمكن أن تكون الشريعة قاعدة لنظام الحكم السائد في البلد، فيطبقها الأفراد كقوانين، أو أن لا تُطبَّق كنظام للحكم فيختار الأفراد من الشريعة ما يستطيعونه في علاقاتهم اليومية في التعامل الاجتماعي والاقتصادي بما لا يتصادم مع النظام العام، أو بما يدخل في المعاملات الفردية. فالشريعة تؤدي إلى نظام الحكم في الدولة، فإنْ لم يتحقق هذا الأمر، فهي تطبيقات محدودة في حياة الأفراد بحسب إيمانهم وبما يتاح لهم.

بما أنَّ خيارات الناس مختلفة ومتنوعة جداً، فسنكون أمام حالات عدة، في الحالة الفردية وحالة الجماعة.

١- **على المستوى الفردي**: إمَّا أن يحمل الفرد على مستوى العقيدة والشريعة أو «**طريقة الحياة**» رؤية متجانسة، بارتباط الشريعة بالعقيدة، وإمَّا ان تكون رؤيته غير متجانسة بعدم ارتباطهما، فتكون العقيدة من اتجاه، والشريعة أو «**طريقة الحياة**» من اتجاه آخر. فيطبِّق من الشريعة أو «**طريقة الحياة**» في حياته الفردية، بحسب ما يحمله طابع التكليف الفردي ومستوى إيمان هذا الفرد، ويسعى لتُطبِّق الجماعة في حياتها ما يؤمن به.

٢ – **على مستوى الجماعة**: بما أن المجتمعات اليوم محكومة في إطار دول لها حدود جغرافية، فإنَّ الانتظام العام لاستمرارية أي دولة واستقرارها، أن تختار نظام الحكم فيها، وأن يكون لها قوانين وأنظمة تنسجم مع خياراتها، وتتضمن آليات التغيير والتعديل فيها، وبالتالي فلا يمكن لجماعة واحدة داخل الدولة الواحدة أن تنفرد بما تريد، ولا تستطيع أن تفرض ما تريد، وبالتالي فإنَّ ترويج كل جماعة لأفكارها وقناعاتها والدفاع عنها، جزء لا يتجزأ من محاولة تكوين الرأي العام في الدولة، الذي ينتج عنه التوافق أو الأرجحية، ثم يتكون نظام الدولة.

أمَّا رغبة تغييــر نظام الحكم أو تثبيته، والتعبير عن الرضا به أو عدمه، فهو أمر يعود للأفراد أو الجماعات في كيفية تظهير قناعاتهــم، وعندها يكون تقييم كل حــزب أو حركة أو جماعة مــن خلال طروحاتهــم، وما يتخذه مواطنــو الدولة من موقف بتأييد أو رفض هذه الطروحات. فالشريعة أو «**طريقة الحياة**» للجماعة تتجلَّى بنظام الحكم الذي لا يُطبَّق في دولة ما لمجرد إيمان أفراد أو جماعة ما به، بل هو مسارٌ معقَّد لتثبيت اختيار نظام الحكم تتداخل فيه عوامل كثيرة. فإذا ما كانت الشريعة مختلفــة عما يؤمن به الفرد أو الجماعــة، فهذا لا يمنعهم من التعبيــر النظري عن إيمانهم، وتطبيق مــا أمكن من الشريعة في حياتهم الخاصة، وهو حق مشروع لجميع الناس في التعبير عن الموقف، من دون إكراه أو فرضٍ بالقوة.

الحــزب الإسلامــي: يؤمن حــزب الله بالإسلام عقيــدة وشريعة مــن الموقــع المبدئي، ويــرى أن عمله السياسي فــي الساحة، وأداءه المقــاوم لتحرير الأرض والدفــاع عنها، وحمل مطالب الناس الاجتماعيــة والاقتصادية، وسلوكه الحزبي الذي يؤدي إلى الإنتماء إليه، ووجــود المناصرين حوله، كل ذلك انعكاسٌ لرؤيته المبدئية.

فالحــزب الــذي عُــرف منــذ النشــأة بجهــاده ومقاومتــه للاحتلال

الصهيونــي، يحمــل الرؤية المتكاملة للإسلام، ويعمــل على أساسها في كل الميادين السياسية والاجتماعية وغيرها في بلده، من ضمن تحديده لمتطلبات الساحة وأولوياتها. فإذا ما برز بمقاومته لإسرائيل إلى درجة اعتبــاره حــزب المقاومة، فلأنَّ هذه المرحلة المثقلــة بالاحتلال تتطلب أولويــة الاهتمام بطــرد المحتل، وتحريــر الأرض، وحشد كــل الطاقات والإمكانــات لذلك. وقــد تحقَّق انجاز التحرير عــام ٢٠٠٠ الذي انعكس على كل الواقع اللبناني، وجعل العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي وحمــل هموم وقضايا الناس أموراً نافعة ومؤثــرة. تبقى المقاومة أولوية بوتيــرة تنسجم مع طبيعة كل مرحلة، وترتبــط باستمرار احتلال مزارع شبعــا وتــلال كفرشوبــا مــن ناحية، ووجــود اسرائيــل كمحتــلٍ للأرض الفلسطينيــة يمثّل خطراً حقيقياً وتهديداً دائماً بالحرب والقتل ومحاولة فرض الحلول السياسية للسيطرة على المنطقة من جهة أخرى.

أخطأت الدوائر الغربية بسعيها لعرض مقايضةٍ على الحزب، بالتخلي عن المقاومة مقابل إعطائه دوراً سياسياً فاعلاً في الحياة اللبنانية، لأنَّ الحزب بإيمانــه مقاومٌ وسياسي، وله مشــروع متكامل، ويعمل كما تعمل الأحــزاب في ساحاتهــا، ويعتبر مقاومتــه جزءاً من أهدافــه وبرامجه، وهو لا يبحث عــن دور سياسي ممنوح، فدوره يتشكَّل من خلال نشاطاته وقناعــة الناس بأهليته لقيادتها. وعندمــا لا يستثمر نجاحه المقاوم في تحقيــق إنجازات سياسية داخليــة، فلأنَّه مقتنع بأنَّ مســار المقاومة له مستلزماتــه ونتائجــه، ومسار العمــل السياسي لــه مستلزماته ونتائجه،

ولا يصح استخدام قوة المقاومة لفرض شروط سياسية في الداخل. فمن وجهة نظر الحزب يجب احترام آليات العمل السياسي وخياراته السلمية بعيداً عن السلاح والقوة والفرض. وعندما يضحي الحزب ببعض المكتسبات السياسية لمصلحة العمل المقاوم، فلا يرتبط الأمر بالمقايضة، وإنما بأولوية المقاومة لديه، لإيمانه بأنَّ نتائج عملها أوسع وأشمل وأكثر فائدة وانعكاساً لمصلحة رؤيته ومصلحة البلد بشكل عام. ومع ذلك فإنَّ حضوره السياسي والشعبي يزداد بشكل كبير، ويترك بصماته بوضوح على الحياة السياسية والعامة في لبنان.

حزب الله ليس تنظيماً للطائفة التي ينتمي إليها الغالبية الساحقة من أفراده والمؤيدين المباشرين لخطِّه ومنهجه، بل مشروعٌ مبدئي يلتزم الإسلام. إنَّه حزبٌ إسلامي، انضم إليه من يؤمن بمشروعه، ومن الطبيعي أن يكون الأغلب الأعم من طائفة محدَّدة، لأنَّ خيارات الناس في الأفكار المبدئية تتأثر بشكل كبير بالبيئة التي نشأوا فيها وترعرعوا عليها، وعادة ما تكون التحولات في أي بيئة مغايرة بطيئة وطويلة الأمد.

وبما أن الحرية متاحة لكل فرد في المجتمع أن يؤمن بالمبدأ الذي يراه، وقد أمر الله تعالى المؤمنين بعدم إكراه أحد على الالتزام بالدين، أو اختيار المنهج الذي يريده، قال تعالى: **﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى**

لاَ انْفِصَامَ لَهَا وَاللهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، فقد دعا الحزب الراغبين المؤمنين بمبدئـه للانتمـاء إليه ونصرتـه، ولا علاقة له بالخيـارات الأخرى لدى بعض الناس، والتي تُترجَمُ أحزابـاً وحركاتٍ وتجمعات، تطرح قناعاتها ومشاريعهـا لجذب الناس إليها، فحرية الاختيار حقٌّ مشروع للجميع من دون استثناء وفي كل الاتجاهات.

إنَّ الدعـوة الـى الإسلام جزء لا يتجزأ مـن رسالة محمد ﷺ، ولذا وضَّـح القـرآن الكريم دور النبي ﷺ في تبليغ الدعـوة، ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً * وَدَاعِياً إِلَى اللهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجاً مُنِيراً * وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِيـنَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللهِ فَضْلاً كَبِيراً * وَلاَ تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذَاهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلا**﴾[2]، وأمر المؤمنين بالسير على خطـاه، على أن يلتزموا في دعوتهم الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتـي هي أحسـن: ﴿**ادْعُ إِلَـى سَبِيلِ رَبِّـكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَـةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ**﴾[3]، انسجاماً مع سياق عدم الإكراه، وعرض المشروع الإلهي على الناس ليتبيَّنوا ويفكروا ويختاروا، وهكذا اختار حزب الله أن يقتدي بالنبـي ﷺ فـي تبليغ دعوتـه، بالأسلـوب الأمثل، بالحكمـة والموعظة الحسنة، إلى جانب جهاده في سبيل الله تعالى.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

(٢) سورة الأحزاب، الآيات: ٤٥- ٤٨.

(٣) سورة النحل، الآية: ١٢٥.

وعندمـا نتحدث عن حزب الله كحـزب إسلامي، فهذا لا يعني وجود صورةٍ واحدة في العالم عن الحزب الإسلامي لتنطبق عليه. فقد تفاوتت الأحزاب الإسلامية كثيـراً، ماضياً وحاضراً، فـي مشروعها السياسي، وآليـات عملها، وأولوياتها في بلدانها، وتعاطيها مع الأمة الإسلامية على امتـداد العالم، ونظرتها إلـى أوطانها، وأساليب تعبيرهـا... فأصبح لا يجمعهـا إلاَّ عنوان الإسلام، بينما تفرِّقهـا المضامين والطروحات التي تتراوح بين أقصى اليمين وأقصى اليسار.

فمـن الأحـزاب الإسلامية من يـرى وجوب فرض الحكـم الإسلامي بالقـوة العسكرية، وقتل المخالفين القريبين قبـل الأعداء، وأن حزبهم يمثـل الفرقـة الناجيـة، أمَّا الباقون فهم كفـارٌ أصليـون أو مرتدون عن الإسلام، وأنَّ فريضة الجهاد مسؤوليتهم لإقامة الحكم الإسلامي بالقوة في مواجهة مخالفيهم وأعدائهم.

ومنها من يرى وجوب النأي عن العمل السياسي، وترك الأمر للحكام، والاكتفـاء بالدعـوة الثقافية التربوية إلـى الإسلام، وتكثيـر المؤمنين، والمحافظة على التزامهم الديني بعيداً عن الحكم والسياسة.

ومنهـا مـن يرى وجوب الجهـاد لمواجهـة الأعـداء والمحتلين، على أن يكـون العمل الدعـوي والسياسي في بلدانهم بطريقـة الإقناع والعمل الهادئ البنَّاء، فلا قتال لفرض الدين أو الحكم الإسلامي.

ومنهـا من لا يرى ضيراً في أن يكون في كنف الاستكبار العالمي ليصـل إلى مبتغاه، على قاعدة أنَّ الغايـة الشريفة تبرر أي وسيلة،

وأن خدمة الدين تتم بكل الوسائل والأساليب المتاحة.

ومنها من يحمل آراء أخرى لا يتسع المجال لذكرها جميعاً، كي لا نخرج عن سياق بحثنا. لكنَّ الواضح هو عدم وجود تصور واحد للحزب الإسلامي. ولذا يصبح الحديث عن حزب الله بخصوصيته أجدى للتعريف عنه وعن رؤيته، بدل الإسقاطات الفكرية أو السياسية التي تتم استعارتها من هنا وهناك، والتي تعطي عنه صورة غير واقعية.

تعددت المذاهب الإسلامية بسبب الاختلاف في تفسير أصول الدين وفروعه. ومع أن المشتركات بينها كثيرة جداً، إلاَّ أن اعتبار كل مذهب تفسيره هو الأصح، والمبرئ للذمة أمام الله تعالى، والمنسجم مع ما أمر الله تعالى ونهى، جعل المذاهب حالة واقعية متجذِّرة، فيما يعتبر دعاة كل مذهب - بحسب علمائه ومؤيديه - أنَّه الطريق الأسلم للالتزام الدقيق بالمنهج الإلهي وهو الإسلام.

يلتزم حزب الله كحزب إسلامي المذهب الشيعي «**الإثني عشري**» كطريق لتطبيق تعاليم الإسلام، متقيداً بمبانيه وأحكامه في أصول الدين وفروعه، أي في العقيدة والشريعة. وكما ذكرنا سابقاً، فإنَّ من العقيدة الإيمان بالله تعالى، الذي أرسل رسله إلى الناس ليؤمنوا برسالاته، وآخرهم سيد الرسل محمد ﷺ الذي أتى برسالة الإسلام، وهذا ما يؤسِّس لتبني الشريعة الإسلامية التي فيها العبادات والمعاملات، وتتضمن قواعد وأحكام النظام السياسي والاجتماعي والاقتصادي والأخلاقي على مستوى الحياة.

مرجع التقليد: إنَّ مهمة العلماء الفقهاء تحديد وتبيان أحكام الشريعة، من خلال إطلاعهم ودراستهم وبحثهم في كتاب الله تعالى القرآن الكريم، والسنة الشريفة بما فيها من قول وفعل وتقرير، للنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم، والأئمة المعصومين عليهم السلام. فهم الذين يجتهدون لتفصيل الأحكام الشرعية بأقسامها الخمسة: الواجب، والحرام، والمستحب، والمكروه، والمباح، ليكون المكلَّف، رجلاً أو امرأة، عارفاً بالحلال والحرام، مدركاً مسؤوليته تجاه الأعمال والوقائع المختلفة. وبما أنَّ عدداً من الفقهاء قادرٌ على استنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة فهؤلاء مجتهدون، ومن أجل مركزة الآراء الاجتهادية بما يحقق الاطمئنان لدقة وسلامة الاجتهاد، فقد أجمع الفقهاء تقريباً على أن يتصدَّى أعلم المجتهدين، ليكون المرجع الذي يعود الناس إليه فيقلدونه، ويأخذون منه الفتاوى والأحكام الشرعية. ولذا أصبح مصطلح «**المرجع الأعلى**» أو «**مرجع التقليد**» يرمز إلى أعلى الفقهاء رتبة علمية تجعله مرجعاً للمكلفين، «**مُقلَّداً**» منهم، يعودون إليه لمعرفة تكليفهم بحسب الأحكام الشرعية. وعندما يختلف العلماء في تحديد الأعلم المتصدي لشؤون المرجعية، يتعدد المراجع، وكذا عندما لا يقول بعضهم بتصدي الأعلم، فيتصدى غير الأعلم، يتعدد «**المقلَّدون**».

وبما أن الشريعة الإسلامية خاتمة الشرائع وأكملها، أتمَّ اللّه تعالى النعمة بها، ورضيها للناس، وجعلها خالدة باقية ما بقيت الحياة، محفوظة عن التحريف، قال تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1]، وهي التي تعالج ثوابت الفطرة الإنسانية، وتضع القواعد والحلول المرنة للمتغيرات، ما يجعل الحاجة إليها مستمرة في كل زمان ومكان.

وبما أنَّ تغير الزمان والظروف سيُنشئ متطلبات جديدة في حياة الناس، وأسئلة مستحدثة حول الأحكام الشرعية، كما أنَّ تطور الفهم البشري سيؤدي إلى استيعاب أفضل لمضمون الآيات القرآنية والروايات الشريفة عن المعصومين، فضلاً عن تراكم الخبرة واتساع المعرفة في تسليط الضوء على جوانب جديدة أو فهمٍ أفضل لحدود بعض الأحكام الشرعية، فإنَّ الحاجة إلى « **مرجع التقليد**» الحي في كل زمان تصبح ضرورية، كي لا يجمَّد التشريع مقتصراً على حقبة زمنية بخصوصياتها من دون غيرها. لذا بقي باب الاجتهاد مفتوحاً، ورجَّح الفقهاء ضرورة عودة المكلفين في كل زمان إلى مرجع زمانهم الأعلم لتقليده، وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «**من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فعلى العوام أن يقلِّدوه**»[2].

تحديد المرجع في زمانه مرتبطٌ بعلمه وتصدِّيه للمرجعية، فعلمه

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

(٢) الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج٢٧، ص: ١٣١.

بالشريعة وتقواه يؤهلانه لأن يلتزم المؤمنون باجتهاده في «**المسائل العملية**» التي يحتاجها المكلَّف، على امتداد الكرة الأرضية، ولا توجد أي أهمية لمكان ولادة المرجع أو جنسيته، فهو يبيِّن الأحكام الشرعية للمكلفين، ولا يقدم لهم قوانين وأنظمة بلد معين، ولا ينظم شؤونهم في منظومة حزبية أو هيكلية تنظيمية مرتبطة به، وإنما يرتبطون به بما يعرِّفهم تكليفهم، ليديروا شؤونهم في بلدانهم ومواقعهم المختلفة، داخل العائلة أو العمل أو الحياة العامة، وعلى مسؤوليتهم، وبمعنى آخر: المرجع يبيِّن لهم طريق الحلال والحرام المفصَّلة بالأحكام الشرعية، والمكلَّف ينفِّذ على مسؤوليته في هذا الإطار. فالمرجع في زمانه مرجعٌ لأهل الزمان في كل البلدان، وذلك لمن اختار مرجعيته وآمن بها.

دور الرسول ﷺ وامتداد الولاية: الرسول محمد ﷺ نبيٌّ معصوم، بلَّغ رسالة اللّه تعالى إلى البشرية وهي الإسلام، قال تعالى: ﴿**وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**﴾[1]، وهو القدوة التي علينا الاحتذاء بها، ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيراً**﴾[2]. وقد عمل من موقعه كداعية إلى اللّه تعالى، وكقائد للأمة في شتى المجالات. فعلَّم المؤمنين وربَّاهم على رسالة الإسلام، وعرَّفهم الأحكام الشرعية في عباداتهم ومعاملاتهم، وطلب منهم أن يلتزموا ما التزمه، فقال لهم: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[3]،

(١) سورة الحشر، من الآية: ٧.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٢١.

(٣) صحيح البخاري، ج١، ص: ١٥٥.

وقالﷺ: «**خذوا عني مناسككم**»[1]، وهذَّب أخلاقهم، وبشَّرهم بالجنة، وأنذرهم من النار، كل ذلك في إطار دعوتهم إلى الله تعالى. كما قادهم في بناء الدولة الإسلامية في المدينة المنورة، فكان رئيساً لأول دولة إسلامية، وقادهم في الغزوات والحروب والدفاع في وجه المعتدين على الدولة الناشئة، كل ذلك في مشهد متكامل ومترابط، ومنسجم مع الإسلام الذي لا يفصل بين العبادة والسياسة، بين الحياة الخاصة والعامة، ما يشمل مناحي الحياة البشرية في جوانبها كافة، فالنبيﷺ داعيةٌ وقائد.

يؤمن المسلم بأنَّ الولاية لله جلَّ وعلا، أيَّ أنَّ الآمرية والنهي له، قال تعالى: ﴿**اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**﴾[2]، وأنَّ الله يرعى المؤمنين برحمته، وعلى المؤمنين أن يطيعوه ويتولوه ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً**﴾[3].

الولاية للنبيﷺ متصلة بالولاية لله تعالى، فالنبيﷺ وليُّ الذين آمنوا، وهو المُرسَل من الله تعالى إليهم، ويبلِّغهم عنه جلَّ وعلا، وعلى المؤمنين أن يطيعوه ويتولوه في أمورهم وقضاياهم ﴿**وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ**﴾.

---

(١) شرح مسلم للنووي، ج٨، ص: ٢٢٠.

(٢) سورة البقرة، من الآية: ٢٥٧.

(٣) سورة النساء، الآية: ٥٩.

يعتقد الشيعة بالإمامة بعد النبوة، وأنَّ الإمام معصوم كعصمة النبي ﷺ، لكنَّ الوحي مختصٌّ بالنبي ﷺ. فما يقوله الإمام أو يفعله من موقعه ودوره كمعصوم لا يأتيه عن طريق الوحي، وإنَّما مما علَّمه وبيَّنه الرسول ﷺ للإمام عليه السلام، وعلَّمه الإمام للذي يليه، ومن إلهام اللّٰه تعالى وهدايته التي تصل إلى عقله وقلبه بإرادة اللّٰه تعالى، فقوله وفعله وتقريره نصوصٌ وأحكام شرعية، توضِّح وتفصِّل وتبيِّن ما يحتاج إلى المكلفون في العقيدة والشريعة..

تجسَّدت الإمامة بسيد الأئمة وأولهم ابن عم النبي محمد ﷺ، أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، ونزل في إمامته قرآن كريم، كالآية الكريمة: ﴿**إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ * وَمَنْ يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ**﴾[1]، وقصتها أنَّ الإمام علياً عليه السلام كان راكعاً أثناء الصلاة في المسجد، فدخل فقير يطلب صدقة، فأشار الإمام إليه بإصبعه أثناء الركوع ليأخذ خاتمه، ونزلت الآية الكريمة بهذه المناسبة تتحدث عن الولاية للّٰه تعالى، والولاية للرسول ﷺ، والولاية للذين آمنوا، والمقصود من ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ في هذه الآية الكريمة، بحسب حادثة نزولها، هو الإمام علي عليه السلام، فتكون الولاية لعلي عليه السلام، من ضمن منظومة تربط المؤمنين بالولاية بخطٍّ يمثلهم

---

(١) سورة المائدة، الآيتان: ٥٥-٥٦.

ويجمعهم هو حزب الله، على قاعدة الولاية لله ولرسوله وللأئمة المعصومين.

وفي آخر حج للرسول ﷺ إلى بيت الله الحرام قبل وفاته، «**حجة الوداع**»، وبعد انتهاء مناسك الحج، دعا الرسول ﷺ المسلمين إلى الاجتماع قبل أن يتفرقوا للعودة إلى ديارهم في مكان اسمه «**غدير خم**»، وخطب فيهم بإعلانٍ صريحٍ لولاية علي عليه السلام على المسلمين من بعده. وقد ورد في مسند أحمد، عن البراء بن عازب، قال: كنَّا مع رسول الله ﷺ في سفر، فنزلنا بغدير خم، فنودي فينا، الصلاةُ الجامعة، وكُسح لرسول الله ﷺ تحت شجرتين، فصلى الظهر، وأخذ بيد علي عليه السلام،

فقال: «**ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟**

قالوا: بلى.

قال: **ألستم تعلمون أني أولى بكل مؤمن من نفسه؟**

قالوا: بلى.

قال: فأخذ بيد علي عليه السلام، فقال ﷺ: **من كنت مولاه فعليٌّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه.**

قال: فلقيه عمر بعد ذلك،فقال له: هنيئاً يا ابن أبي طالب، أصبحت وأمسيت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة»[1].

وفي رواية أخرى: «**اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وأحب من**

(١) الإمام أحمد بن حنبل، مسند أحمد، ج٤، ص: ٢٨١.

أحبه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار، ألا فليبلغ الشاهد الغايب»[1].

الولاية للإمام بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وللإمام الذي يليه من بعده. أمَّا مجموع الأئمة عليهم السلام فهم اثنا عشر إماماً، ففي صحيح مسلم، عن جابر بن سمرة، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول:«**لا يزال أمر الناس ماضياً ما وليهم اثنا عشر رجلاً. ثم تكلم** صلى الله عليه وآله وسلم بكلمةٍ خفيت عليَّ، فسألت أبي: ماذا قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ فقال: **كلهم من قريش»**[2].

وعن سلمان الفارسي(رض) قال:«دخلت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإذا بالحسين عليه السلام على فخذه، وهو يقبِّل عينيه ويلثم فاه ويقول: **أنت سيد ابن سيد، ابن إمام، أخو إمام، أبو أئمة، أنت حجة الله وابن حجته، وأبو حجج تسعة، من صلبك تاسعهم قائمهم»**[3]. وقد نص كل إمام على الذي يليه من بعده، ليتسلم الإمامة، ويكون ولياً للمسلمين في زمانه:

١. أولهم علي بن أبي طالب عليه السلام.
٢. الحسن بن علي بن أبي طالب عليه السلام.
٣. الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام.
٤. علي بن الحسين عليه السلام (زين العابدين).
٥. محمد بن علي عليه السلام (الباقر).

---

(١) الشيخ الأميني، الغدير، ج١، ص:١١.
(٢) مسلم النيسابوري، صحيح مسلم، ج٦، ص: ٣.
(٣) الشيخ الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ص: ٢٦٢.

٦. جعفر بن محمد عليه السلام (الصادق).

٧. موسى بن جعفر عليه السلام (الكاظم).

٨. علي بن موسى عليه السلام (الرضا).

٩. محمد بن علي عليه السلام (الجواد).

١٠. علي بن محمد عليه السلام (الهادي).

١١. الحسن بن علي عليه السلام (العسكري).

١٢. محمد بن الحسن عليه السلام (المهدي عجل الله فرجه الشريف).

أول الأئمة عليهم السلام علي عليه السلام، ثم ولداه الحسن فالحسين، ثم الأئمة التسعة من ولد الإمام الحسين عليه السلام يتسلم كل إمام عن أبيه، إلى خاتم الأئمة الثاني عشر الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، الذي غاب عن الأنظار في سنة ٣٢٩ هـ، ثم يظهر في يوم من الأيام في آخر الزمان ليكون الولي القائد للأمة، وبذلك تكون الساحة قد فرغت من قيادتها المعصومة الظاهرة منذ سنة ٣٢٩هـ. قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**المهدي من ولدي، اسمه اسمي، وكنيته كنيتي، أشبه الناس بي خلقاً وخُلقاً، تكون له غيبةٌ وحيرة، تضلُّ فيها الأمم، ثمَّ يُقبل كالشهاب الثاقب، يملؤها عدلاً وقسطاً، كما ملئت جوراً وظلماً**»(١).

انسجاماً مع دور الولاية في التشريع الإسلامي، ومع غياب الإمام المعصوم، تنتقل الولاية إلى الفقيه، فلا بدَّ من وجود وليٍّ يقود الأمة

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٨٦.

ويوجهها كجماعة وأفـراد. يترتَّب على هذا الإيمان: أنَّ الولاية للّه تعالى أولاً، ثم للنبـي صلى الله عليه وآله وسلم، ثم للإمام عليه السلام، ثم للفقيه العالم الكفوء العادل العارف بالزمان، والقادر على الإدارة، والمتصدي لشؤون الأمة.

الولايـة الخاصة والولايـة العامة: حصل خلاف حول دور الفقيه سعـة وضيقاً، فمن الفقهاء من قـال بولاية الفقيه الخاصة، أي الولايـة المحدودة تنفيذيـاً وإداريـاً في الأمور التـي لا يرضى الشارع المقدس باهمالهـا وتركها، ولا بدَّ من القيام بها رعاية لشـؤون المسلميـن ومصالحهـم، كالولاية على أمـوال اليتيم، وأمـوال الغائب، والأوقـاف والوصايا التـي لا وصي عليها، وكل مـا من شأنـه أن يحتاج إلى متابعة ورعايـة وإجراء لعدم وجود الولي المباشـر كالأب والوصي، وتسمى هـذه الأمور بـ «**الأمور الحسبيـة**» التي يحتسب فيها الفقيـه أجره على اللّه تعالى، ولا يرضى الشـارع المقدس بإهمالها وتركها، فيقـوم بها حفظاً للانتظام العام. فعلى هـذا المبنى، ولايةُ الفقيه الخاصة ولايةٌ ضيقة ومحدودة تنفيذياً، وإن كان الفقيه معنياً بتبيان الأحكام الشرعيـة للمكلفين، وهذا ما قام به مراجـع التقليد من بداية عصر غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف، فكتبوا «**الرسائل العملية**» التي تحدد الأحـكام الشرعية في العبادات والمعامـلات، وأصدروا الفتـاوى في المسائل الخاصة أو المستحدثـة، واستلموا أموال

الخمس والزكاة والكفارات، وصرفوا الأموال الشرعية على الفقراء والمساكين والحوزات الدينية والتبليغ والأعمال الاجتماعية والثقافية والخيرية العامة، وأشرفوا على الأمور الحسبية.

ومن الفقهاء من قال بولاية الفقيه العامة، وهي الولاية المطلقة تنفيذياً وإدارياً، والتي تتضمن كل ما ذكرناه عن الولاية الخاصة وتبيان الأحكام الشرعية للمكلفين، يُضاف إليها إدارة شؤون المسلمين على مستوى كل الأمة في السياسات العامة، وتحديد المصالح والأولويات والواجبات، والأمر بالجهاد أو عدمه، وكيفية تعاطي جماعة المسلمين مع أحكام الإسلام في بلدانهم، على ضوء الواقع المحلي والدولي.

يقول الإمام الخامنئي دام ظله: «**المراد بالولاية المطلقة للفقيه الجامع للشرائط هو أنَّ الدين الإسلامي الحنيف - الذي هو خاتم الأديان السماوية، والباقي إلى يوم القيامة - هو دين الحكم، وإدارة شؤون المجتمع، فلا بد أن يكون للمجتمع الإسلامي بكل طبقاته ولي أمر، وحاكم شرع، وقائد ليحفظ الأمة من أعداء الإسلام والمسلمين، وليحفظ نظامهم، وليقوم بإقامة العدل فيهم، وبمنع تعدي القوي على الضعيف، وبتأمين وسائل التقدم والتطور الثقافية، والسياسية، والاجتماعية، والازدهار لهم**»[1].

(١) الإمام الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج١، ص:٢٤.

برزت ولاية الفقيه العامة مع الإمام الخميني قدس سره وكأنَّها فكرة جديدة في نظرة علماء المسلمين إليها، مع العلم بأنَّ علماء كباراً في التاريخ الإسلامي قد قالوا بها، كالشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، والعلامة الحلي، والشهيد الثاني العاملي، والشيخ النجفي صاحب كتاب الجواهر، كما قال بها جمع من العلماء المعاصرين كالسيد البروجردي، والسيد الكلبايكاني، والشهيد السيد محمد باقر الصدر، لكنَّ الظروف التاريخية للعلماء والمؤمنين لم تكن سانحة في السابق للتعبير عنها عملياً وبشكل واسع، وحتى في الأطر الأضيق من إقامة الدولة الإسلامية، لعدم وجود السلطة بأيديهم، أو عدم ملاءمة الأجواء المحيطة بهم لإِعْمال ولايتهم، فالأمر لا يقتصر على وجود المؤهَّل لولاية الأمر أو القناعة بها، بل يستلزم وجود المؤمنين الموالين الذين يستطيعون تطبيق أوامر ونواهي ولي الأمر في حياتهم العامة.

والذي أدَّى الى بروزها بهذا الشكل وهذه السعة مع الإمام الخميني قدس سره، سببان رئيسان:

الأول: مستوى الاهتمام بها من قِبَله، وتفصيلها في مجموعة من المحاضرات التي ألقاها أثناء نفيه في النجف الأشرف، والتي بيَّن فيها رؤيته عن ولاية الفقيه، وقد جُمعت في كتاب «**الحكومة الإسلامية**».

الثاني: تطبيقها العملي بسقوط الشاه وقيام الجمهورية

الإسلامية في إيــران، وكتابةُ دستورٍ مبني على الالتزام بولاية الفقيه كركيزة أساسية في الحكم.

إنَّ تصـدي الإمــام الخميني قدس سره لولاية الأمر لـم يسبقه مثيل منذ زمـن الأئمـة عليهم السلام . وقد حاز علـى الموقـع بأهليته وجدارتـه الفقهية والسياسيـة. وليس كـل من تصدى بعنوان الولايـة أو الخلافة أو الإمارة يستحق هذا الموقع بمجرد تصديه، وليس الولي على الشريعة من يحكم المسلمين كيفما كان براً أو فاجراً، فالأمر منوط- بحسب هذا المنهج- بمن يملك التقوى والكفاءة العلمية والقيادية.

صلاحيـات الولي الفقيه: يُبيِّن الإمام الخميني قدس سره رؤيته في ولاية الفقيـه، فيقول: «**فتوهُّم أن صلاحيـات النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الحكم كانت أكثر مـن صلاحيـات أميـر المؤمنيـن عليه السلام ، وصلاحيات أميـر المؤمنين عليه السلام أكثـر مـن صلاحيـات الفقيه، هو توهُّـم خاطئ وباطـل. نعم إنَّ فضائل الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالطبع هي أكثر من فضائل جميع البشر، لكن كثرة الفضائل المعنوية لا تزيد في صلاحيات الحكم. فالصلاحيات نفسها التـي كانـت للرسـول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام فـي تعبئة الجيوش، وتعيين الولاة والمحافظين، واستلام الضرائب وصرفها في مصالح المسلمين، قـد أعطاهـا الله تعالى للحكومة المفترضة هذه الأيـام. غاية الأمر لم يعيِّن شخصاً بالخصوص، وإنما أعطاه لعنوان العالِم العادل**»[1] .

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص:٨٦.

إنَّ صلاحية الولي الفقيه هي كصلاحية النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصلاحية الإمام عليه السلام ، انطلاقاً من موقعه ومسؤوليته في قيادة الأمة، وهو موقع تنفيذي، له صلاحية الإدارة والآمرية الكاملتين، ولا يوجد ربط بين هذه الصلاحية والوحي، فالوحي للرسول صلى الله عليه وآله وسلم فقط، والإلهام للإمام عليه السلام ، والاجتهاد على ضوء الكتاب والسنة للفقيه في تحديد الأحكام الشرعية. إذاً الصلاحية ملازمة للقيادة، أمَّا المكانة والفضائل فيتمايز بها البشر، وهي مسألة أخرى لا علاقة لها بصلاحية قيادة الأمة.

وبما أنَّ الاجتهاد المؤدي إلى تحديد الأحكام الشرعية الفردية لا يكفي لإدارة شؤون الأمة، يقول الإمام الخميني قدس سره : «**لا يكفي الاجتهاد المصطلح عليه في الحوزات، بل حتى ولو وجد إنسان هو الأعلم في العلوم المعروفة في الحوزات، لكنَّه غير قادر على تشخيص مصلحة المجتمع، أو لا يقدر على تشخيص الأفراد الصالحين والمفيدين من الأفراد غير الصالحين، ويفتقد بشكل عام للرأي الصائب في المجال الاجتماعي والسياسي والقدرة على اتخاذ القرار، فإن مثل هذا الإنسان يكون غير مجتهد في المسائل الاجتماعية والحكومية، ولا يمكنه التصدي لاستلام زمام المجتمع**»[1]. فالاكتفاء بمرجع التقليد لا يملأ الفراغ في إدارة شؤون الأمة، لذا تكون الحاجة قائمة للولي الفقيه الذي حصل على درجة الاجتهاد، وتصدَّى لإدارة هذه الشؤون،

(١) منهجية الثورة الإسلامية، ص: ١٦٣.

سـواءً أكان مرجـع التقليد نفسه الذي يجمع بيـن المرجعية والولاية، أو كـان مرجع التقليد شخصـاً آخر، في تمايزٍ واضح بين المهمتين، مع أنَّ الجمـع أفضل عنـد توفره في شخص الفقيه الواحـد، هذا ما حصل مع الإمـام الخميني قدس سره، وما هو حاصلٌ اليوم مع الإمام الخامنئي دام ظله، لمن آمن بولاية الفقيه العامة والتزم بها.

ينطلق الولـي الفقيه من رؤيتـه الإسلامية لرسـم السياسات العامة للأمـة، ووضع الحلول المناسبة لقضاياهـا ومشاكلها، بما يحفظ قوتها واستقرارهـا وحريتهـا وازدهارهـا، وهو الحكيـم الذي يعطـي أحكاماً تتناسب مع متطلبات الواقـع ولا تكون تجريدية، وهو العادل الذي يعطي كل ذي حق حقه، ويتصرف بما يواكب الفطرة الإنسانية، وهو المنصف الـذي يراعي متطلبـات الانتظام الإنساني في ظـل الخلافات العقائدية والفكريـة بين الناس، وهـو الحصيف الذي يتخذ الموقـف السليم على ضـوء الظـروف الموضوعية التـي تعيشها الجماعـة الملتزمة ولايته في أي بلـد من بلدان العالم، وهو الذي لا يأمـر المكلفين بما لا يستطيعونه بحسب قدرتهم وخصوصية ظروفهم. فالولي الفقيه قائدٌ، عاقلٌ، حكيمٌ، عادلٌ، منصـفٌ، حصيفٌ، موضوعي، يقود بنـاء لضوابط إيمانه وتقواه وكفاءته وخوفه من الله تعالى ورعايته لمصالح المكلفين.

يقرِّر الولـي الفقيه التوجهات العامة، والسياسات الإجمالية الكبرى، ويرسم حدود وضوابط الجهاد في حماية الأمة من أعدائها والدفاع عن أوطانها، ويعيِّن ضوابط المشاركة السياسية المشروعة وحدودها، ويحث

على الدعوة والتبليغ لنشر الإسلام، ويحكم بكل ما من شأنه أن يكون قاعدةً أو موقفاً عاماً شاملاً وذلك بتحديد معالمه الكبرى والأساسية، ما يشكل أهدافاً ومساراً للمؤمنين بولاية الفقيه. لكنَّه لا يتدخل في الجزئيات والتفاصيل، ولا يتدخل بالإدارة المباشرة، ولا يتجاوز خصوصيات المؤمنين في بلدانهم، فقراراته أسس وقواعد، ولكل جماعة قيادتها الميدانية، وآليات عملها، وتعبيرها عن آرائها وقناعاتها، وكيفية نشاطها السياسي، وإعدادها العدة لمواجهة العدو والمحتل، وهيكليتها التنظيمية والإدارية، ومتابعة قراراتها والتزاماتها، وكيفية المشاركة بعد الحكم بمشروعيتها وفي حدودها، في تركيبة النظام السياسي القائم... فالسياسات العامة التي يرسمها الولي الفقيه إطارٌ للمشروعية الدينية لعمل حزب الله، أمَّا الأداء والتحرك السياسي والجهادي والاجتماعي وكل حركة الحزب فمسؤولية قيادة حزب الله المنتخبة من كوادره، وهي الشورى التي يرأسها الأمين العام، ضمن آليات العمل الحزبية في توزيع المهام والصلاحيات.

الإيمان بولاية الفقيه: ما هو موقع من لا يؤمن بولاية الفقيه العامة من الفقهاء والمسلمين؟

يقول الإمام الخامنئي دام ظله: «**ولاية الفقيه في قيادة المجتمع وإدارة المسائل الاجتماعية في كل عصر وزمان من أركان المذهب الحق الاثني عشري، ولها جذور في أصل الإمامة، ومن أوصله**

الاستدلال إلى عدم القول بها فهو معذور، ولكن لا يجوز له بث التفرقة والخلاف»[1].

ويقول: «**عدم الاعتقاد اجتهاداً أو تقليداً بولاية الفقيه المطلقة في زمن غيبة الإمام الحجة (أرواحنا فداه)، لا يوجب الإرتداد والخروج عن الإسلام»**[2].

فمن آمن بولاية الفقيه التزمها، ومن لم يؤمن بولاية الفقيه معذور اجتهاداً إذا كان فقيهاً، وتقليداً إذا كان مكلفاً مقلِّداً، ولكنَّه مسؤول شرعاً كفقيه أو مقلِّد في إطاعة أوامر الولي الفقيه في قضايا المسلمين العامة، ذلك أنَّ الولي الفقيه هو المتصدي، ولا محل لرأي فقيه آخر يعارضه في التصدي لبعض الشؤون العامة طالما أنه ليس المتصدي الأول والقائد المسؤول، ولا يملك صلاحية الرفض أو المواجهة أو توجيه مقلديه في مرجعيته إلى مخالفة الولي الفقيه المتصدي لشؤون الأمة، فهو ليس مسؤولاً عنها بحسب موقعه، ولا يملك الصلاحية لذلك، فإذا تدخَّل مخالفاً اختلَّ النظام العام مع المخالفة، وتبعثرت قدرة الأمة، وضاعت في تحديد مسؤولياتها وأولوياتها تجاه القضايا العامة المختلفة.

وفي تفصيل وتوضيح صورة وجوب التزام الفقهاء وعموم المقلِّدين طاعة الولي الفقيه، يبيِّن الإمام الخامنئي دام ظله هذا الأمر في عدة نصوص نذكرها للفائدة:

(١) الإمام الخامنئي، أجوبة الاستفتاءات، ج١، ص:٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ص:٢٢.

١- «طبقاً للفقه الشيعي، يجب على كل المسلمين إطاعة الأوامر الولائية الشرعية الصادرة من ولي أمر المسلمين، والتسليم لأمره ونهيه، حتى على سائر الفقهاء العظام، فكيف بمقلديهم! ولا نرى الالتزام بولاية الفقيه قابلاً للفصل عن الالتزام بالاسلام وبولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام»[1].

٢- «يجب إطاعة أوامر ولي أمر المسلمين في الأمور العامة التي منها الدفاع عن الإسلام والمسلمين ضد الكفرة والطغاة المهاجمين»[2].

٣- «اتِّباع حكم ولي أمر المسلمين واجب على الجميع، ولا يمكن لفتوى مرجع التقليد المخالفة أن تعارضه»[3].

٤- «رأيُ ولي أمر المسلمين هو المتَّبَع في المسائل المتعلقة بإدارة البلد الإسلامي، وبالقضايا العامة للمسلمين، وكل مكلف يمكنه اتباع مرجع تقليده في المسائل الفردية المحضة»[4].

توجد نظريات إسلامية أخرى مختلفة عن نظرية ولاية الفقيه في إدارة شؤون الأمة، فبعضهم يعتبر الحاكم باسم الإسلام ولياً للأمر

(١) المصدر نفسه، ص:٢٣.
(٢) المصدر نفسه، ص:٢١.
(٣) المصدر نفسه، ص:٢١.
(٤) المصدر نفسه، ص:٢٠.

ولــو لم يكن مجتهداً، وذلك بمجرد تنصيبــه وإعلانه الالتزام بالأحكام الإسلاميــة في شــؤون الدولة، وهو غير الفقيه فــي الدولة. وبعض الآخر يدعو إلــى نظام الخلافة على أن تكون البيعة لولي الأمر من خلال «**أهل الحـل والعقـد**». وبعض ثالــث يدافع عن الوراثة التي نشــأت في التاريخ الإسلامي لاهتمامه بعنوان الحكم الإسلامي بصرف النظر عن شخص الولــي الحاكــم. وتوجد آراء أخرى في هذا المجــال، لا إمكانية لعرضها ومناقشتهــا فــي هذه الدراســة المختصرة، كي لا نخــرج عن هدفنا في الإكتفاء بعرض رؤيتنا عن دور الولي الفقيه.

معنى الأمة: استُعملت كلمة «**الأمَّة**» في معانٍ كثيرة، ولعلَّ أبرزها أحــد استعمــالات القــرآن الكريــم، التــي عبَّر عنهــا بجماعة المسلميــن الذين يؤمنون بالإسلام بصــرف النظر عن مكان ولادتهم أو إقامتهم أو لغتهم، فهم يشكلون «**الأمة الإسلامة**»، قــال تعالــى: ﴿**إِنَّ هَذه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِـدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ**﴾[1]. وقال: ﴿**وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ**﴾[2]. فالجامع للأمة الإسلامية هو إيمانها بالإسلام.

ويمكن إطلاق كلمة «**أمة**» على قواسم مشتركة أخرى، كأن تُطلق على قوم يتحدثون لغة واحدة فنقول: «**الأمة العربية**»، ونقصد بها من يتحدث اللغــة العربية، أو نُطلقها على سكان بلد ما، فنقــول «**الأمة الفرنسية**»،

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٩٢.

(٢) سورة المؤمنون، الآية: ٥٢.

ونقصـد بها من يعيشون في داخل الوطـن الفرنسي، وهكذا نستفيد من لفظة الأمة بحسب القيد الذي يحدد معناها، وعليه فعندما نقول «**الأمة الإسلامية**» فإننا نقصد أولئك الذين يؤمنون بالإسلام.

لم تكن الحاجة موجودة سابقاً للتفريق بين مصطلح «**الأمـة الإسلامية**» و «**الوطن الإسلامي**»، بسبب حكم الإسلام على امتداد العالم الإسلامي، فكان المصطلحان يؤديان معنىً واحداً، ولكن مع تفكك الدولة الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر الميلادي بانتهاء الخلافة العثمانية، ثم تقسيم العالم الإسلامي إلـى دول متعددة، واختيار هذه الدول لأنظمة حكم غير إسلامية، أكانت رأسمالية أو شيوعية أو خليطاً إستنسابياً من هنا وهناك، أصبحنا أمام واقع جديد وهو انتشار المسلمين في بلدان مختلفة، ووجود أنظمة حكم متباينة، ووجود خلاف بين المسلمين حول العودة إلى الإسلام أو القبول بنظام الحكم القائم في البلد أو الإيمان بأنظمة أخرى، كما تمايزت البلدان بين كون سكانها من مذهبٍ واحد أو طائفة واحدة أو مذاهب وطوائف متعددة.

أصبحنا أمام أوطان لها حدود جغرافية، يقطنها مواطنوها، وتحكمها دساتيـر وقوانين تم تثبيتها بظـروف خاصة بكل بلـد، فلكل وطن نظام يحكمـه، والمواطنـون في داخله لهم حقـوق وواجبات علـى أساس هذا النظام.

نظرتنا الى الوطن.

الوطن تعبير عن دولة يعيش فيها شعب ضمن حدود جغرافية، وتتبنى نظام حكمٍ له دستور وقوانين، بصرف النظر عن كيفية تثبيت هذا النظام في بداية تَشَكُّل الدولة أو في مراحلها المختلفة، بحيث يعيش الناس تحت سقف هذا النظام، سواء وافقوه أو اعترضوا عليه، ولكن لا يملك أحد صلاحية أن ينكر مواطنية من وُلِد في هذا الوطن، فهو حقٌّ قهري لا يمكن انتزاعه، والوطن لأبنائه.

روي عن رسول الله ﷺ: «**حب الوطن من الإيمان**»[1]. فالوطن أرضٌ حضنت ولادتنا، وفيها ذكريات وتضحيات الآباء والأجداد، ومنها الخيرات، وفيها السكن وتربية الأولاد، فهي المستقر الدنيوي مع الأهل والأحبة وتمضية الحياة، وهذا ما يولِّد علاقة عاطفية مشروعة، وبالتالي فإن الفطرة الإنسانية تدفع لحب الوطن والدفاع عنه. والإسلام يحثنا على ذلك، فلا تعارض بين حب الوطن والإيمان بالإسلام، ولا تنافر بين الوطن والعلاقة مع الأمة. فإذا ما اعتدى الأعداء على وطننا أو أرادوا أن يخرجونا منه ليحتلوه، فإنَّ علينا واجب الدفاع عنه لمنعهم وطردهم، قال تعالى: ﴿**أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلاَّ أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللهُ وَلَوْلاَ دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللهِ**

---

(١) الريشهري، ميزان الحكمة، ج٤، ص: ٣٥٦٦.

كَثِيراً وَلَيَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾[1]، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إنَّ الله عزَّ وجل يُبغض رجلاً يُدْخل عليه في بيته ولا يقاتل**»[2]، فالقتال والتضحية بالنفس دفاعاً عن الأرض دفاعٌ مشروع عن الحق، ويندرج تحت عنوان «**سبيل الله تعالى**».

شجَّعنا أمير المؤمنين علي عليه السلام على الاهتمام ببلدنا، فاعتبر خير البلاد بالنسبة إلينا ما حَمَلنا، قال عليه السلام: «**ليس بلدٌ بأحق بك من بلد، خيرُ البلاد ما حَمَلك**»[3]، وإنما تعمر البلاد بالحب، قال عليه السلام: «**عمرت البلاد بحب الأوطان**»[4].

ومع أن العصبية مذمومة، لكنَّها تختلف عن حب المرء لقومه، فحب القوم ليس من العصبية بل المطلوب أن يحب المرء قومه. سئل الإمام زين العابدين عليه السلام عن العصبية، فقال: «**العصبية التي يأثم عليها صاحبها أن يرى الرجل شرار قومه خيراً من خيار قوم آخرين، وليس من العصبية أن يحبَّ الرجل قومه، ولكن العصبية أن يُعين قومه على الظلم**»[5].

وفي توجيه أمير المؤمنين علي عليه السلام أثناء خلافته لواليه على مصر مالك الأشتر، أمره بأن يتعامل مع الناس على أساس وجودهم كرعيةٍ في

---

(١) سورة الحج، الآيتان: ٣٩ و ٤٠.

(٢) الريشهري، ميزان الحكمة، ج٤، ص: ٣٥٦٨.

(٣) ابن شعبة الحراني، تحف العقول، ص: ٢٠٨.

(٤) النمازي الشهرودي، مستدرك سفينة البحار، ج١٠، ص: ٣٧٥.

(٥) الشيخ الكليني، الكافي، ج٢، ص: ٣٠٩.

بلـد واحد، يشتركون في الحقـوق والواجبات، ولا يحق له أن يعاملهم على أساس انتمائهـم الديني، فقال: «**وأشعِر قلبك الرحمة للرعية والمحبة لهـم واللطـف بهم. ولا تكوننَّ عليهـم سبعاً ضارياً تغتنـم أكلهم، فإنَّهم صنفـان: إمَّـا أخٌ لك في الدين، وإمَّا نظيرٌ لـك في الخلق، يفرطُ منهم الزَّلـل، وتعرضُ لهـم العِلـل، ويُؤتـى على أيديهـم في العمـد والخطأ. فأعطهـم مـن عفـوك وصفحك، مثـل الذي تحـب أن يعطيـك الله من عفـوه وصفحه، فإنَّك فوقهـم، ووالي الأمر عليك فوقك، والله فوق من ولاَّك**»[1].

ينظر حزب الله الى الوطـن كأرضٍ للآباء والأجداد والأجيال الآتية، وأنَّ جميـع أبنائه معنيون بـه، فهو لهم جميعاً، وهذا مـا بيَّنه في وثيقته السياسية التـي أعلنها الأمين العام للحزب سماحـة السيد حسن نصر الله فـي مؤتمـر صحفـي، بمناسبـة المؤتمـر الثامن للحـزب وانتخاب الشورى الجديدة: «**إنّ لبنـان هو وطننا ووطن الآباء والأجداد، كما هو وطـن الأبنـاء والأحفـاد وكل الأجيال الآتية، وهو الوطـن الذي قدّمنا من أجل سيادته وعزته وكرامته وتحرير أرضه أغلى التضحيات وأعزّ الشهداء. هذا الوطن نريده لكل اللبنانيين على حد سواء، يحتضنهم ويتسع لهم ويشمخ بهم وبعطاءاتهم.**

ونريده واحـداً موحَّداً، أرضاً وشعباً ودولةً ومؤسسات، ونرفض أي شـكل من أشكال التقسيـم أو «الفدرلة» الصريحة أو المقنَّعة. ونريده

(١) نهج البلاغة، ص: ٦٧٢.

سيداً حراً مستقلاً عزيزاً كريماً منيعاً قوياً قادراً، حاضراً في معادلات المنطقة، ومساهماً أساسياً في صنع الحاضر والمستقبل كما كان حاضراً دائماً في صنع التاريخ[1].

الولاء للوطن: الولاء للوطن يعني التمسك به، وعدم التخلي عنه، والدفاع عنه في مواجهة الأعداء والمحتلين، فالولاء محبةٌ وارتباط، وليس آمرية وطاعة، فالجغرافيا لا تأمر وتنهى. أمَّا الإيمان وما يتفرع عنه فهو التزامٌ بمسار في الحياة فيه آمرية وطاعة. وبالتالي لا يمكن الحديث عن تعارض أو تضاد بين الولاء للوطن وبين الإيمان الإسلامي أو الولاء للدين أو الولاية للفقيه أو أي قناعة أخرى يحملها المواطن، لأننا أمام سنخيّتين يتم الجمع بينهما بسهولة على ضوء رؤيتنا وإيماننا، فولاية الفقيه جزءٌ من ايمانٍ بمنهج، وهي ليست مقابل الولاء للوطن.

ولكن ألا يمكن أن تصدر توجهات عامة عن الولي الفقيه تتعارض مع الولاء للوطن؟

نعود إلى تفسير الولاء للوطن، فمحوره هو التمسك به، وهذا جزء من الإيمان بوجوب الدفاع عن الأرض وحمايتها. لكن إذا وسَّعنا التفسير، لنتحدث عما يمكن أن يسميه بعضهم «**مصلحة الوطن**»، سنكون أمام مجموعة من الأسئلة تتوجه إلى جميع القوى:

(١) الوثيقة السياسية لحزب الله، الفصل الثاني،لبنان، نُشرت في الصحف بتاريخ ٢٠٠٩/١٢/١.

١-من يحدِّد مصلحة الوطن؟

٢- وهل توجد مرجعية سياسية تحسم تحديد المصلحة والأولويات عند الاختلاف ؟

٣- وما هي المقاييس الموحدة التي تحدِّد هذه المصلحة؟

الواضح أن تقدير المصلحة مرتبط بالمواقف السياسية من القضايا المطروحة، فهي المقياس لتحديد الإتجاه. وهنا تتباين القوى السياسية في تحديد مصلحة الوطن انسجاماً مع مواقفها، فمن يدعو إلى المقاومة ويعمل لها يعتبرها مصلحة للوطن ولأبنائه، ويطرح مبرراته للدفاع عن موقفه، ومن يرفض وجود المقاومة ويدعو إلى العمل الدبلوماسي يعتبر ذلك مصلحة للوطن ولأبنائه. بعضهم يدعو إلى علاقة مميزة مع دولة ما لنا مصالح مشتركة معها وننتفع منها ويرى ذلك مصلحة للوطن، وبعضٌ آخر يشدِّد على تقييد هذه العلاقة ويتطلَّع إلى دولٍ أخرى معتبراً مصلحة الوطن في الاحتماء بهذه الدول مقابل هذه الدولة. من منهما يحدد مصلحة الوطن؟ أو من يحسم هذا الاختلاف؟ وهل يمكن العودة إلى مقاييس محددة لحسم الموقف الذي يؤدي إلى مصلحة الوطن؟

فلنحصر الحديث عن مصلحة الوطن بشكل أضيَق ومحدَّد، فإنَّ مصلحة الوطن أن لا يُستخدم لمصلحة أو خدمة أوطان أخرى أو جهات خارجية. وهنا أيضاً تتباين القوى السياسية في مواقفها، وتنظِّر لها على أساس أنها مصلحة للوطن، رافضة أي اتهام لها بأنَّها تعمل لخدمة

أوطـان أخـرى أو جهات خارجيـة، وتسـوِّق موقفها على أنَّـه المصلحة الأكيدة لوطنها.

اختلفت القوى بشكل حاد في لبنان بين موالاة ومعارضة، فرأت الموالاة أنَّ تدخُّل أمريكا في مفردات الوضع اللبناني، وعملها للهيمنة على القرار السياسـي اللبناني، ونصرة فريق على آخـر من الموقع الدولي، وصرف المـال الخليجي دعماً لها، هو لمصلحة لبنـان وليس لمصلحة المشروع الأمريكي الشرق أوسطـي، أو لجعل لبنان تحت الوصاية الأمريكية. كما رأت المعارضة أنَّ دعم إيران وسوريا لحق لبنان في المقاومة، ووقوفهما إلـى جانبه، ليس تدخلاً في الشأن اللبناني، بل لو قدَّمت دولٌ أخرى هذا النمـوذج من الدعم لقبلته، لأنَّ لبنان هو المستفيد الحقيقي من تحرير أرضـه ومنع الوصايـة عليه، وهذه هي مصلحة لبنـان. من منهما يحدد مصلحة الوطن؟

بمـا أنَّ تقديـر المصلحة مرتبـطٌ بالمواقف السياسيـة من القضايا المطروحـة، فسيبقى التباين قائمـاً في تقديرها بين القـوى السياسية المختلفة ما دامت المواقف مختلفة.

نحن نؤمن بأنَّ ما يُصدره الولي الفقيه من توجيهات عامة ومن موقعه الديني الشرعي يشكل مصلحة أكيدة للمؤمنين في أوطانهم وقضاياهم، وبالتالـي لا محلَّ للسؤال إن كان التوجيه يتعارض مع مصلحة الوطن! بل السـؤال المطروح علـى الآخرين: ما هي الضمانات كـي لا تؤدي رؤيتكم أو مواقفكـم إلى التعارض مع مصلحة الوطن؟ وعندما يعبِّر الحزب عن

مواقفه فهـو يتصرف من منطلق رؤيته، وبنـاءً لتقديره للمصلحة، فإذا كان الأمر يتعارض مع توجهات ومواقف قوى أخرى فهو خلافٌ في تقدير المصلحـة والموقف السياسي، وفي النهاية يعود الحكم للناس ليقبلوا أو يرفضوا أي موقف من المواقف.

المشترك بين الأوطان: يتجاوز الإيمان بالمبدأ أو المنهج الأوطان، إذ يشترك المؤمنون به بقناعاتهم ونظرتهم إلى الأمور بشكل متشابـه، فترى في كثير من الأحيان موقفاً واحداً من القضايا ذات الاهتمام المشترك، يظهر في التعبير عنه نظرياً وعملياً. ولا تمنع الحدود الجغرافية للوطن من الاشتراك عبر الأوطان برؤية موحدة، فالمسألة مرتبطـة بالفكر والقناعات، ومَنْ ذا الـذي يقول إنَّ هذا الاشتراك ضـد مصلحة الوطن؟ وبما أننا نختلـف فكرياً فـي داخل الوطن الواحـد، وتتغاير مواقفنا من بعض القضايا، فـإنَّ المشكلة هي في التبايـن الحاد والتغاير الـذي يؤدي إلـى التناقض، وليست في الاشتـراك الفكري مع الآخرين عبر الأوطان، فالأسـاس هو الموقف السياسي الذي يتخـذه كل فريـق، ومدى تأثير الاختـلاف الداخلي على مسار الدولة وتنظيم علاقات الناس مع بعضهم.

لا يوجـد أي تعارض بين اشتـراك المختلفين في المنهـج في أرضٍ واحدة ووطـنٍ واحد يعيشون فيـه كمواطنين، وبين الاشتـراك والاتفاق

بيـن مواطنين من بلدان مختلفة فـي حمل المنهج الواحد، والتماهي في الإيمان المشترك بينهم، ومناصرة بعضهم بعضاً في قضاياهم العادلة، بحسب ظروفهم الموضوعية، وذلك في كثير من الأحيان وبسبب الظروف المتشابهـة، مـن وجودٍ للاستكبـار العالمي يريد قهرنـا والسيطرة على بلداننا ومقدراتهـا، ووجود أزمات مشتركة تتشابـه فيها بلداننا، بحيث تتلاقـى متطلبات وطننا مع متطلبات أمتنـا، ويستفيد الوطن والأمة من المشتركات، ويتضرر الوطن والأمة من الأخطار والعدوان، كما في حالة إسرائيـل التي لم تُبـقِ وطناً في المنطقة إلاَّ وتضـرَّر منها، فأوجدت لنا أزمـة مفتوحة على الأمة الإسلامية، والأمة العربية، والأوطان المنتشرة حولها.

تطبيقـات ولايـة الفقيه: تتَّسع ولايـة الفقيه لتشمل نظام الحكم بـإدارة الفقيه، ولكنَّ تطبيقها بهـذه السعة والشمولية يستلزم موافقـة النـاس علـى تبنيها لتكون حاكمة في بلـدٍ ما، وأمامنا تجربتان للمقارنة والتوضيح:

١- تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران، التي اختارت الإسلام كنظـام حكـم لهـا، واختـارت الولي الفقيـه كقائـد أعلى، له صلاحيات واسعة في دستور الجمهورية الإسلامية لإدارة البلد وتحديد سياساتها وحربها وسلمهـا، ويتم انتخابه من مجلس الخبراء المنتخب من الشعـب الإيراني. وبالتالي فإنَّ حاكمية

الولـي الفقيـه تحولت إلى قانون يلتزمه الشعـب الإيراني، من دون فرق بين من آمن منهم بولاية الفقيه دينياً أو من لم يؤمن بهـا، فهذا هـو دستورهم الـذي صوتوا عليه واختـاروه ناظماً لشؤونهم. أمَّـا المؤمن بولاية الفقيه فقد حقَّق مراده وانسجم مـع إيمانه ويطيع من موقع التزامه وعبادته، وأمَّا غير المؤمن بها، فهو يلتزم بها في إطار القانون، وقد يكون له رأي مخالف لها، لكن القوانين المرعية الإجراء تبقى حاكمة بسبب النظام العام، ولها آلياتها في التعبير والتغيير أو الثبات. فالولي الفقيه بالنسبة لإيران، قيادة شرعية وقيادة دستورية.

٢- تجربة حزب الله – لبنان، الذي اختار الإسلام عقيدة وشريعة، وآمن بالولي الفقيه قائداً، والتزم بقيادة الولي الفقيه الذي رآه متصدياً لشؤون الأمة، والذي توفرت فيه الكفاءة والأهلية لهذا الموقع. جاء ذلك تلبية لإيمان الحزب بوجوب الالتزام الديني بالولي الفقيه، ليحصل على مشروعية عمله، وليعرف الأحكام الشرعيـة التـي تُبرئ ذمـة المرتبطين به بقيامهـم بتكليفهم الشرعي. فالحزب بحاجة لمعرفـة الواجبات والمحرمات في القضايـا العامـة التي تتطلب حكماً أو فتـوىً أو أمراً من الولي الفقيه، ليكون منسجماً مع إيمانه.

التـزم حـزب الله بولايـة الإمـام الخميني قدس سره، ومن بعـده بالولي

الفقيـه الإمام الخامنئي دام ظله، كحلقة من سلسلـة الولاية التي تبدأ من الولايـة للّه تعالى، ثم الولاية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ثـم الولاية للإمام عليه السلام، ثم الولاية للفقيه العالم العـادل، وهو اختيار يحمِّل الحزب مسؤولية التزام أوامره من موقع الإيمان الديني. وبالتالي فالحزب لا يلتزم قيادة دستورية خاصة بإيـران، بل يلتزم قيادة شرعية لا تحدها الأوطان، اتخذت نمطاً لـلإدارة والحكـم، ولها نمط آخر فـي لبنان له علاقـة بتبني حزب اللّه لقيـادة الفقيـه الشرعية. فالولي الفقيـه بالنسبة إلى حـزب اللّه قيادة شرعيـة. أمَّـا ارتباط الآخرين مـن المؤمنين بولاية الفقيـه في البلدان الأخرى، فعائدٌ إلى درجة إيمانهم بها وظروفهم، وإذا ما كانوا أفراداً أو علماء أو جماعـات أو أحزاباً، كل ذلك في إطار تبرئة المكلفين لذمتهم الشرعية.

يؤمن حزب اللّه بولاية الفقيه، ولا يُلزم بها غيره، ولا أولئك المؤمنين بالإسـلام والذين لا يؤمنون بولاية الفقيه، والأولـى أن لا يُلزم بها من لا يؤمن بمشروع الإسلام، وهذا منسجم تماماً مع إيمانه بأنَّ اللّه تعالى لم يُكرِه أحداً على الإيمان: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لآمَنَ مَنْ فِي الأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ**﴾[1]، إذ يقتصر تكليفنا على دعوة الناس إلى ما نؤمن به، وهم أحرار في خياراتهم، وعلينا أن نتعامل معهم فـي الوطن الواحد علـى أساس أنَّنا مختلفون فـي الرؤية والمنهج بشكل

---

(١) سورة يونس، الآية: ٩٩.

عـام، لكنَّنا نعيش في بلد واحد، وعلينا البحث عن القواسم المشتركة التي تمكِّننا من الاستمرار معاً، في إطار الشراكة والمسؤولية المشتركة في إدارة البلد وحمايته من الأعداء، وبما لا يتعارض مع ما نؤمن به، وفق منظومة تعاقدية، تتجسد في نظام الحكم القائم على الرضا بين أبناء الوطن الواحد، ولو كان بعنوان الحد الأدنى المشترك، وذلك لينتظم الاجتماع العام في لبنان مع وجود الاختلافات في الرؤية والمنهج.

لبنان ليس دولة إسلامية، وولاية الفقيه ليست جزءاً من دستورها. لبنان بلدٌ متعدد الطوائف، وله دستور وقوانين ناظمة لحكمه، والأصل أن يساهم حزب الله وجمهوره في بناء وإدارة هذا الوطن مع جميع أبنائه. وقد حكم الولي الفقيه بمشروعية عمل حزب الله ضمن واقع النظام القائم في لبنان، فالمشاركة في الانتخابات مشروعة وهي تعبِّر عن تمثيل الناس في البرلمان لحمل قضاياهم والدفاع عن حقوقهم وإقرار القوانين التي تحفظ مصالحهم، والمشاركة في الحكومة بشكل مؤثر مشروعة خاصة عندما تكون طريقاً للقرارات المصيرية والكبرى وما فيه مصلحة البلد، وللمشاريع والقوانين والقرارات والمراسيم التي تتعلق ببناء البلد والانتظام العام ومصالح الناس.

وافق حزب الله على العمل في إطار تنفيذ اتفاق الطائف الذي تحوَّل دستوراً، والذي شكَّل المخرج من الحرب الأهلية الطاحنة التي استمرت خمسة عشر عاماً من سنة ١٩٧٥ إلى سنة ١٩٩٠، ورأى أنَّ الملاحظات عليه يمكن متابعتها بحسب الآليات القانونية المعتمدة في الدستور، فهي

لا تتطلب ولا تتحمل انقلاباً جذرياً عليها، وهذا لا يعني أنَّه الحل الأمثل، بل هو الحل الممكن في ظل تعقيدات الواقع اللبناني الداخلية والمؤثرات الإقليمية والدولية عليه، وحرصاً على الاستقرار السياسي والأمني الذي يتطلب قاعدة ارتكاز يُجمع عليها اللبنانيون. لكنَّ هذا لا يمنعنا من الدعوة إلى الأفضل، والاستفادة من الشريعة الإسلامية السمحاء، في إطار توافق مكونات المجتمع، بما يحافظ على الاستقرار وعدم العودة إلى الحرب الأهلية.

استقلالية لبنان: الوطن جامع لأبنائه، وكلهم مواطنوه، لكنَّ القناعات متفاوتة. وهذا حقٌّ مشروع في إطار حرية الإيمان والاعتقاد اللتين كفلهما الدستور، الذي ورد في مقدمته، الفقرة ط: «**أرضُ لبنان أرضٌ واحدة لكل اللبنانيين. فلكل لبناني الحق في الإقامة على أي جزء منها، والتمتع به في ظل سيادة القانون، فلا فرز للشعب على أساس أي انتماءٍ كان، ولا تجزئة، ولا تقسيم، ولا توطين**»[1].

وجاء في المادة التاسعة: «**حرية الاعتقاد مطلقة، والدولة بتأديتها فروض الإجلال لله تعالى تحترم جميع الأديان والمذاهب، وتكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايتها، على أن لا يكون في ذلك إخلالٌ في النظام العام،**

(١) الدستور اللبناني، ص: ٨.

وهي تضمن أيضاً للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية»[1].

وفي المادة الثالثة عشرة: «**حرية إبداء الرأي قولاً وكتابة، وحرية الطباعة، وحرية الاجتماع، وحرية تأليف الجمعيات، كلها مكفولة ضمن دائرة القانون»**[2].

المهم أن لا يتحول الخلاف العقائدي أو السياسي إلى تقاتل داخلي، لأنَّه يؤدي إلى خسارة الجميع. ولكن لا يوجد في الوطن من يمنح شهادة للآخرين في المواطنة الصالحة أو الوطنية، فالأعمال هي التي تدل على نفسها وعلى أصحابها. ولا يوجد في الوطن من يُعتبر مرجعاً لتحديد سلامة الرؤية أو التفكير المنسجم مع الولاء للوطن، طالما أن الآراء مرتبطة بالرؤى التي يختلف الناس عليها. تبقى قاعدة واحدة تساعد على ضبط الإطار الوطني العام، وهي الاحتكام إلى الدستور والقوانين لحل الخلافات وتحصيل الحقوق، وعدم اللجوء إلى القوة لتغليب رؤية جماعة على أخرى.

تشكَّل لبنان في إطار تقسيم الدولة الإسلامية الكبرى في القرن العشرين، حيث تشكَّلت دولٌ عديدة في المنطقة بحدودها الجغرافية المعترف بها دولياً. وهو بالتالي دولةٌ مستقلة لجميع أبنائها كباقي الدول، وليس مطروحاً أن تنضمَّ إلى بلدٍ مجاور أو غير مجاور، ولها أن

---

(١) المصدر نفسه، ص: ١١.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١٣.

تختار مدى التنسيق والتعاون مع البلدان الأخرى، وكذلك أن تكون أو لا تكون جزءاً من اتحادٍ له قواعده مع دول أخرى كما هو حال الاتحاد الأوروبي مثلاً، وأن تتماهى أو لا تتماهى مع أنظمة سياسية لها قضايا مشتركة مع لبنان.

يختلف لبنان بخصوصية تعدُّد طوائفه ونظامه السياسي عن محيطه، ولا بدَّ أن تؤخذ هذه الخصوصية بعين الاعتبار لطمأنة أبنائه. وهو يشترك مع سوريا في حدود جغرافية طويلة (٣٢٥كلم)، ومصالح سياسية واقتصادية مشتركة، ويواجه عدواً إسرائيلياً توسعياً يحتلُّ من البلدين أجزاءً منهما، وله أطماع كثيرة فيهما، ما يستدعي علاقات مميَّزة مع سوريا، لا تلغي خصوصية واستقلال كل منهما، ولا تُعطي الغلبة بالانقياد لأحدهما في ركب الآخر، وإنما بترجمة هذه العلاقات المميزة بخطط وإجراءات عملية تنفع البلدين. ونحن نوافق بالكامل على ما ورد في وثيقة الوفاق الوطني اللبناني (اتفاق الطائف) حول العلاقات اللبنانية السورية: «**إنَّ لبنان، الذي هو عربي الانتماء والهوية، تربطه علاقات أخوية صادقة بجميع الدول العربية، وتقوم بينه وبين سوريا علاقات مميزة تستمد قوتها من جذور القربى والتاريخ والمصالح الأخوية المشتركة، وهو مفهوم يرتكز عليه التنسيق والتعاون بين البلدين وسوف تجسده اتفاقات بينهما، وفي شتى المجالات، بما يحقق مصلحة البلدين الشقيقين في إطار سيادة واستقلال كل منهما. استناداً إلى ذلك، ولأن تثبيت قواعد الأمن يوفر المناخ المطلوب**

لتنميـة هذه الروابط المتميزة، فإنـه يقتضي عدم جعل لبنان مصدر تهديد لأمن سوريا وسوريا لأمن لبنان في أي حال من الأحوال. عليه فـإن لبنـان لا يسمـح بـأن يكـون ممـراً أو مستقـراً لأي قـوة أو دولة أو تنظيـم يستهدف المساس بأمنه أو أمـن سوريا. وإنَّ سوريا الحريصة علـى أمـن لبنان واستقلالـه ووحدته ووفاق أبنائـه لا تسمح بأي عمل يهدد أمنه واستقلاله وسيادته»[١]. نحن ندعو إلى الالتزام بهذا النص وترجمته عملياً.

قضيـة فلسطيـن: يشترك لبنـان مع فلسطيـن بحدود طولها ٧٢ كلم. وقـد غصب الصهاينة القادمون مـن شتى أنحاء العالم أرض فلسطين، فاحتلوهـا بإشراف وتواطـؤ دولي من خلال عصبـة الأمـم المتحـدة، وبرعايـة مباشـرة مـن بريطانيا، فسيطـروا فـي المرحلـة الأولى عـام ١٩٤٨ على ثلاثـة أرباع مساحـة فلسطين، ثم أكملـوا احتلالهم لباقـي فلسطين عام ١٩٦٧، واحتلـوا معها أراضيَ عربية أخـرى من مصر وسوريا والأردن، ثـم اجتاحـوا جنوب لبنـان عـام ١٩٧٨ فاحتلوا منه مساحـة ٥٠٠ كلم٢ ضمَّت ٦١ مدينة وقرية، ثم اجتاحوا لبنان مجدداً عام ١٩٨٢ وسيطروا علـى ثلث مساحته تقريباً، ثم ما لبثوا أن انسحبـوا بفعل ضربات المقاومة إلى مساحة احتلال بلغت في العام ١٩٨٥ نصـف محافظتي الجنوب والنبطية بما

---

(١) وثيقة الوفاق الوطني اللبناني، مجلس النواب، ص: ١٧ و ١٨.

يعــادل ١١٠٠كلم٢ أي حوالــى ١١٪ من مساحــة لبنان شملت ١٦٨ مدينــة وقرية. ولم تنسحــب إسرائيل من لبنان في العام ٢٠٠٠ بعــد ٢٢ سنــة من الاحتــلال إلاَّ بجهــاد المقاومة، التي كــان لحزب اللّه الدور الأبرز فيهــا، وبقيت مزارع شبعا وتلال كفرشوبا محتلة.

إسرائيل عدو محتلٌّ لفلسطين وجزءٍ من لبنان وأراضٍ عربية أخرى. فهــي بالميزان الدينــي معتدية ومحتلة وظالمة لشعــب فلسطيني مجاورٍ لنا، يشترك معنا في قضايا كثيرة، فضلاً عن احتلالها لأرضنا في لبنان. وبالميزان الوطني فإسرائيل تحتل أرضنا اللبنانية، وتشكل خطراً يومياً علينــا، كما انعكس احتلالهــا لفلسطين تهجيراً للاجئيــن الفلسطينيين إلى لبنان. ولها أطمــاع سياسية واقتصادية توسعية في لبنان والمنطقة تجعل منها أزمة حقيقية تواجه لبنان وفلسطين وبلدان المنطقة.

أن نؤمن بتحرير فلسطين فهذا مرتبط بإيماننا وقناعتنا بحق الشعب الفلسطينــي في أرضه، وعدم مشروعية الاحتلال الإسرائيلي ولو دعمته دول العالــم فــي إطار لعبــة المصالح. وأن نرى وجــوب تحرير فلسطين فلأنها أرض مقدسة للمسلمين والمسيحيين، ومهدٌ للأنبياء والمرسلين، ومسرى النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم إليها، وأول قبلة للمسلمين في صلاتهم، وفيها شعــبٌ نشترك معه بالجوار وأمور كثيرة، يجعل لهم علينا حق الأخوة في دعــم مشروعهم للتحرير. ومن الطبيعي أن يكون أصحاب الأرض طليعة الذيــن يعملون لتحرير أرضهم، وليس مطروحاً ولا ممكناً أن ينوب شعبٌ

فــي أرض أخرى عن أصحــاب الأرض في تحريرها مــن الاحتلال. وقد سجّــل التاريخ المعاصــر ملاحم البطولــة والفداء للشعــب الفلسطيني المجاهــد في مقاومته التي لم تتوقف، بل هي فــي تصاعد مستمر رغم الضغوطات والمؤامــرات الدولية والإقليمية وجرائم إسرائيل وعدوانها. ولكنَّ النصرة لهذا الشعب مطلوبة، بحسب الإمكانات المتاحة والظروف الملائمــة، التي يعود تقديرهــا للمؤمنين بالنصرة، وهــذا أقل الإيمان. وبمــا أنَّ العالم اليوم قرية كونية واحدة، وتتداخل مصالح الدول والقوى المختلفــة، وتتشــكَّل التحالفات التي تتعارض مــع خصوصيات ومشاريع دول وجهــات مستقلة، فمن السذاجة والخطــأ أن ننأى بأنفسنا عن دعم القضايــا المحقَّــة في منطقتنا ومحيطنــا بما يمسنــا بنتائجه في نهاية المطاف. ففــي الدعم للقضية الفلسطينية نصرةٌ لها، وتعطيلٌ لمشاريع التوسع العدواني الإسرائيلــي، وتأديةٌ للواجب، في مقابل الدعم المطلق دوليــاً للإجرام والاحتــلال الإسرائيلي. ومــن الموقع الوطنــي اللبناني يشــكل هذا الدعم إرباكاً للعدو في ساحــة احتلاله، وإضعافاً لتأثيره في ساحتنا، ولا تعارض بين دفاعنا عن بلدنا ومناصرة إخواننا في دفاعهم عــن بلدهم، بل يكمِّل كل منهما الآخر في تحقيق الحد الأدنى من حماية بلدنا من الشر الإسرائيلي المزروع في هذه المنطقة.

نجاحات حزب الله: يرى حزب الله وجوب الجهاد وقتال إسرائيل لإنهــاء احتلالها وعــودة الأراضــي المحتلة إلــى أهلها. ويرى

وجـوب تحريـر فلسطيـن والقدس، كمـا يرى وجـوب تحرير الأرض اللبنانيـة المحتلـة. ولأن الجهـاد يستلـزم الشهـادة والجَـرح وسقـوط الدمـاء، فلا بـدَّ مـن الحصول علـى إذن بشرعية الجهاد ضد إسرائيل، كي لا يكون القتال عبثياً أو رمياً بالنفسـ إلى التهلكة، فسقوط الـدم وإزهاق الروح مسؤولية لا يملـك الفرد التفريـط فيها. ومع الإجـازة الشرعية من الولي الفقيه يكون المقتول شهيداً عند اللّه تعالى وله أجر الشهداء، وتبـرأ ذمة المكلف مهما كانت نتائج هـذا العمل. أمَّا ضوابط الإعداد والتنظيـم والتسلح والتخطيط والقيام بالعمليات وكل ما يحيط بمواجهة إسرائيـل، فهي من مختصات قيادة حزب اللّه، فـي المكان والزمان والكيفيـة والأولوية، بما يتناسب مع القدرة وتقدير المصلحة والظروف الموضوعية.

بدأ حزب اللّه مقاومته للاحتلال الإسرائيلي في لبنان مع نشأته عام ١٩٨٢، وجعـل أولويته قتال العدو الإسرائيلي المحتل، في مناطق ومواقع احتلالـه في لبنان. ولم يربط عملياته العسكرية بـأي تحرك سياسي أو دبلوماسي لقناعته بعقمه وعدم جدواه، في ظل واقع دولي يدعم إسرائيل بالكامـل، ويهيئ لها مقومات ترسيخ احتلالها واستثماره. ثم تبيَّن صحة الرهـان علـى المقاومة، فقد طـال زمن الاحتلال ٢٢ سنـة إلى التحرير المشرِّف في ٢٥ أيار من العام ٢٠٠٠، من دون أن تتقدم الحلول السياسية خطـوة واحدة، ومـن دون تنفيـذ القرار الدولـي ٤٢٥ القاضـي بوجوب

انسحاب إسرائيل من لبنان. وأنجزت المقاومة الإسلامية في هذا التاريخ بدعم شعب لبنان وجيشه وسوريا وإيران وكل المؤمنين بالمقاومة كخيار، تحريراً مشرفاً عزيزاً من دون أي ثمن سياسي، لقد كان تحريراً نظيفاً ومضيئاً. وفي الوقت نفسه، سقط خيار فريق من اللبنانيين من الذين تعاملوا مع إسرائيل سقوطاً مدوياً، وهم الذين اعتبروا العمالة والتبعية لإسرائيل وطنية، وخدموا المشروع الإسرائيلي لترسيخ احتلاله في لبنان ضد أهلهم وشعبهم، ووقفوا أكياس رمل ليدافعوا عنه عسكرياً وسياسياً بحجة مصلحة لبنان، إلاَّ أنَّ الاحتلال لا يملك أي صفة وطنية فضلاً عن منحها، والعمالة للعدو تخرِّب الوطن وتضيِّعه وتُفقده استقلاله. وقد حمى اللّه تعالى لبنان من رؤيتهم الضَّالة وعملهم المنكر، ببركة وعي الشعب اللبناني والتفافه حول مقاومته ضد الاحتلال.

حقَّق حزب اللّه هدفاً كبيراً بتحرير لبنان، وتماهى في ذلك مع رؤية كل مواطن يريد بلده محرَّراً ومستقلاً. لم تكن مقاومته نيابةً عن أحد، بل هي جزء من إيمانه وقناعته، ولم يفتح جبهةً مغلقة كرمى لعيون أحد، فالاحتلال الصهيوني أتى إلينا واحتل أرضنا، وكان القتال ضد مواقع الاحتلال، ولم يغامر فيما أنشأه وطوَّره من العمل المقاوم، إذ لا تتوقع أي مقاومة أن تحصد نتائج عملها سريعاً، وهي مصحوبةٌ عادةً بالتضحيات والآلام التي تُعتبر أقل من كلفة الاحتلال، لكنَّها تأمل بالفوز والتحرير، وهذا ما حصل في إنجاز التحرير المدوي، وبفترة زمنية قياسية، مع قلة العدد والعدة، في مواجهة التآمر الدولي، وتفوُّق قدرة العدو العسكرية.

حـدَّد حـزب الله نظرتـه للمقاومـة ودورهـا فـي وثيقتـه السياسية كالتالـي: «**تَحقَّقَ هذا الإنجـاز الوطنـي للمقاومة بمـؤازرة شعب وفيٍّ وجيش وطني، وأحبطَ أهدافَ العدو وأوقعَ به هزيمةً تاريخيةً، لِتَخْرج المقاومـة بمجاهديها وشهدائها ومعها لبنان بشعبه وجيشه بانتصارٍ عظيـم أسَّس لمرحلةٍ جديدة في المنطقة عنوانها محورية المقاومة دوراً ووظيفةً في ردع العدو وتأمين الحماية لاستقلال الوطن وسيادته والدفاع عن شعبه واستكمال تحرير بقية الأرض المحتلة.**

إنَّ هـذا الدور وهـذه الوظيفة ضـرورةٌ وطنيةٌ دائمـةٌ دوام التهديد الإسرائيلـي ودوام أطماع العدو في أرضنا ومياهنا ودوام غياب الدولة القويـة القـادرة، وفـي ظـل الخلل فـي موازيـن القوى ما بيـن الدولة والعدو - الخلل الذي يدفع عادةً الدول الضعيفة والشعوب المستهدفة من أطماع وتهديدات الدول المتسلطة والقوية، إلى البحث عن صيغ تستفيـد من القدرات والإمكانات المتاحة - فـإنَّ التهديد الإسرائيلي الدائـم يفرض على لبنان تكريس صيغـة دفاعية تقوم على المزاوجة بيـن وجـود مقاومـةٍ شعبية تساهم في الدفاع عـن الوطن في وجه أي غـزو إسرائيلي، وجيشٍ وطني يحمي الوطن ويثبِّـت أمنه واستقراره، فـي عملية تكاملٍ أثبتـت المرحلة الماضية نجاحها فـي إدارة الصراع مع العدو وحقَّقت انتصاراتٍ للبنان ووفرت سبل الحماية له.

هـذه الصيغة، التـي توضع من ضمـن استراتيجية دفاعيـة، تشكّل مظلّـة الحمايـة للبنان، بعـد فشل الرهانـات على المظـلات الأخرى،

سـواء أكانـت دُوليّـة أم عربيـة أم تفاوضيـة مـع العـدو، فانتهـاج خيـار المقاومـة حقّق للبنـان تحريراً للأرض واستعـادةً لمؤسسات الدولة وحمايةً للسيادة وإنجازاً للإستقلال الحقيقي»[1].

سيستفيـد مـن نجاح خيـار المقاومـة كل مـن يؤمن بهـا ويدعمها، وسيتضـرر وينزعج كل مـن أيَّد إسرائيـل واحتلالها. ربحـت المقاومة الفلسطينيـة من كسر شوكـة إسرائيل في لبنـان، واستفادت من تجربة مقاومة حزب الله بعد أن استفاد الحزب من تجربتها، وانطلقت مجدداً انتفاضـة المسجـد الأقصـى المسلحة بعـد تحرير العـام ٢٠٠٠، بأملٍ يحدوهـا فـي أن يتكرر ما حصل في لبنان. وربحـت سوريا من إضعاف عدونـا المشترك إسرائيـل، الذي فشل في استثمـار احتلاله في لبنان، ولم يتمكن من ابتزاز سوريا من خاصرتها الرخوة. وربحت إيران عندما فشلت إسرائيل في استمرار احتلالها للبنان، وهذا ما ينسجم مع رؤيتها في كـون إسرائيل غـدة سرطانية خطرة علـى المنطقـة. واستأنس كل عربـي ومسلم وحـر، وكل جهة إقليميـة أو دولية تؤمن برفـع المظلومية والاحتـلال عن لبنـان. لا تُنقص هذه الأرباح شيئاً مـن ربح لبنان، بل لا يمكن أن يتحقـق لأيّ منها هذا الربحُ لولا ربح لبنان ومقاومته، فالكسب أولاً لمشروع تحرير لبنان، ولكل من أطلقه وضحى لأجله.

خسـرت أمريكا في لبنـان لأنها لم تستطع إلزامـه بخياراتها الشرق

(١) الوثيقة السياسية لحزب الله، الفصل الثاني،المقاومة، نُشرت في الصحف بتاريخ ٢٠٠٩/١٢/١.

أوسطيـة، ولـم تنجح مؤامراتهـا المتتاليـة لإنهاء المقاومة فـي لبنان، وانكسرت ذراعها الإسرائيلية بالتحريـر عام ٢٠٠٠ وبهزيمة الصهاينة فـي تمـوز ٢٠٠٦، ولم يتمكن مؤيـدو سياساتها في لبنـان من تحقيقها، وخسر مناصرو التسوية السياسية في لبنان والمنطقة لأنَّ فشل إسرائيل في لبنان سيعطِّل فرض شروطها السياسية، وسيكون لبنان حجر عثرة حقيقيـة بوجه التوطين الناتج عن التسويـة المزعومة، وبالتالي خسرت كل الدول والاتجاهات التي أرادت لبنان معبراً لتثبيت الكيان الإسرائيلي كدولة مستقرة في المنطقة.

انعكس نجاح مقاومة حزب الله في طرد إسرائيل بتألُّقه على الساحة السياسيـة في لبنـان، والالتفـاف الجماهيري الواسع حولـه، ومناصرة قوى سياسية فاعلة ووازنة للمشروع المقاوم. وقد اكتسب حزب الله هذا الموقع والدور مـن الأولوية التي أعطاها للمقاومة على ما عداها، فقوي بها وقويت به، وأصبح قوة سياسية فاعلة ومؤثرة في لبنان.

هذا النجاح مدينٌ للرؤية، والعمل الدؤوب بتضحية وصبر، والاستفادة مـن الظـروف السياسية والموضوعية التي أحاطـت بهذه المرحلة. وقد ملأ الحـزب فراغ تعثر الدولة اللبنانية بأجهزتهـا وقدراتها في مواجهة الاحتـلال الإسرائيلـي للبنان، وحرصـ على التمييز بيـن أدائه المقاوم وموقعـه في النظام السياسي فـي لبنان، فلم يستثمـر مقاومته لتحقيق المكاسب ضمن مشروع الدولة، بل عمل كجهة سياسية كالجهات الأخرى، يشارك في الحكم وبناء الدولة، ويعتمد آليات العمل السياسي المعروفة،

كالمشاركة في الانتخابات، ويقبل بنتائجها، ويساهم في جلسات الحوار للاتفاق على القضايا الكبرى الرئيسة في البلد، ويشارك في حكومة الوحدة الوطنية كمكوِّن رئيس مع المعارضة الفاعلة الموجودة في لبنان، ويحمل مطالب الناس وقضاياهم لمعالجتها، ضمن أطر الدولة وأجهزتها، وكذلك أبقى حزب الله على اهتمامه بالمقاومة من أجل التحرير ومواجهة الخطر الإسرائيلي.

الحضور القوي للحزب: تنامى دور حزب الله في لبنان، وتقدَّم على كل الأصعدة، بسبب أهدافه وبرامجه لتحقيق هذه الأهداف. فقد أعطى نموذجاً مميزاً للمقاومة والمقاومين، واهتم بالشؤون الاجتماعية للناس، وأولى رعايته لمؤسسات المجتمع المدني، والتزم إعمار ما هدَّمه العدوان الإسرائيلي فيما لم تتبنّه الدولة، وصدَقَ مع الناس في مدى قدرته على معالجة قضاياهم من ضمن واقع الدولة المربك والمتخلِّف، ووفَّر من جانبه كل عناصر المساهمة في تدعيم السلم الأهلي، ورفض الانجرار إلى الفتنة المذهبية والفتنة الطائفية، وبذل جهداً كبيراً وتضحيات كثيرة لتعطيل مشاريع الفتنة، ونسج علاقات سياسية واضحة وفاعلة في خدمة لبنان، مع قوى وازنة، كالتيار الوطني الحر، من خلال وثيقة تفاهم أكَّدت على البعد الوطني في المشتركات السياسية.

أزعج هذا التنامي قوىً سياسية مخالفة لرؤية حزب الله في استمرار دوره وموقعه المقاوم، وقوىً تراجعت شعبيتها وحضورها ولا زالت تعيش أمجـاد التاريـخ، فعملت على طـرح رؤيتها مطالبةً بتجريـد الحزب من قوته المقاومة، اعتقاداً منها بأنَّها تتوازن معه بعد ذلك، وتُقلِّص الفارق بينهـا وبين الحضور القوي لحزب الله، ولكـن كيف نحرِّر باقي الأرض؟ وكيف ندفع خطر المشروع الإسرائيلي الذي يهددنا بالاجتياح والاحتلال والقتل والتوطين؟ وهل تستطيع الدولة اللبنانية بواقعها الحالي وقدراتها الفعلية أن تتصدى للاحتلال وأن تحمي لبنان من دون وجود المقاومة؟

يرى حزب الله أنَّ قـدرة المقاومة وإنجازاتها مصلحة كبرى للبنان، ومـن لديه قوة لا يفرِّط بها ليقف ضعيفاً ومكشوفاً أمام إسرائيل ويمكن نقاشـن مستقبـل المقاومة ودورها في إطـار إستراتيجيـة دفاعية جدِّية وواقعية، ولكن لا يصح إسقـاط القواعد السياسية المجرَّدة على واقعنا بما يـؤدي إلى إضعاف لبنان. فلا يصح شعار حق الدولة وجيشها فقط فـي مواجهة إسرائيل، على أن تنسحب المقاومة من الميدان مهما كانت النتائـج! كل الدول التي ترزح تحت الاحتـلال تفتش عن شعبها ليرفدها بالمقاومـة، فكيف نتخلى عنها ونحـن بأمسِّ الحاجة إليهـا، وقد أثبتت جدواهـا وأثمـرت نتائجها؟! فلبنان مـا زال في دائـرة الخطر المحدق الذي يتهدده من إسرائيل.

الدولـة في لبنان ضعيفة، ينتشر فيهـا الفساد والمحاصصة والهدر، وتتعـزز فيهـا سلطة المَـزَارع على حسـاب الدولة القويـة، وترزح تحت

مديونية تتجاوز الخمسين مليار دولار أمريكي، وتتداخل السلطات فيها إلى درجة التسييس والتطييف لكل شيء، ولم تنطلق الحكومات المتعاقبة بخطوات جدِّية وعملية للإصلاح والتغيير والمحاسبة، وهي ضعيفة بسبب إدارتها وأداء الجهات السياسية المختلفة فيها. إنَّ الانتقال من الضعف إلى القوة، ومن الفساد إلى الإصلاح، ومن المزرعة إلى الدولة، يحتاج إلى تظافر جهود الجميع وتضحياتهم.

إنَّ حضور حزب الله القوي سياسياً وجهادياً لا يتعارض مع وجود الدولة القوية التي لا تشكِّل منافساً له، بل يريحه وجودها لتأمين مصالح الناس بعدالة وتوازن واستقامة. ولم يكن حضور حزب الله القوي على حساب الدولة وبنيتها، بل من رصيد تضحياته وأولوياته، فهو لم يشارك الكثيرين ممن غرفوا من المال العام ومراكز الإدارة. وإذا ما بقيت الدولة على حالتها الحاضرة فلن تكون قوية، حتى ولو لم يكن حزب الله موجوداً، فخلل الدولة بنيوي وعملي.

لم يَسْعَ حزب الله ليحل محل الدولة في أبسط الأمور، حتى في المرحلة التي انتشرت فيها الإدارة المدنية لبعض الأحزاب أثناء الحرب الأهلية. عندما تتقاضى الدولة الرسوم والضرائب، وتعتقل المخلين بالأمن والاجتماع العام والجواسيس، وتقضي بين الناس، وتقرر القوانين، وتصدر المراسيم والقرارات، وتشرف على الانتخابات، وتسير وفق الدستور، فهذا ما يعني أنها تقوم بدورها ولا أحد ينافسها على ذلك، بصرف النظر عن حسن التطبيق أو سوئه. لم يتصدَّ حزب

اللّه لأيٍ مـن هذه الأمـور، وعندما اتهمه بعضهم بأنَّه دولة داخل الدولة، فلأنَّــه هالهم أن يكون قوياً في حضوره بين الناس وخدمته لهم وتحريره للأرض، فضاقـوا ذرعاً بهذا النمـوذج، واعتقـدوا أن بإمكانهم إرباكه باتهامهـم له. لكـنَّ هذا الاتهام لا يغيِّر الوقائع. فلكـي تكون الدولة قوية تحتـاج إلى مسـار يعزِّز قوتهـا. وإذا كانـت القوى السياسيـة قوية فيها فهـذه قوةٌ للدولة، وليسـ إضعافاً لها، طالمـا أنَّ دور الدولة محفوظ ولا يقتـرب منــه أحد. الدولة القوية هــي التي تسلح جيشهـا وقواها الأمنية بما يتناسب مـع حاجاتها الدفاعية والأمنية، وهي التي تعدل بين الناس فــي الحقوق والواجبات، وتهيئ فرص العمل، وتهتم بالزراعة والصناعة والتجارة وحاجات الناس، وتلبي متطلبات المجتمع... وليست قوتها من ضعف الآخرين.

كل الجهـات السياسية موضـع تقييم بحسب رؤيتهـا السياسية. فلا توجد جهة محدَّدة تملك زمام التقييم، وإنما الجميع تحت غرباله، وعلى كـلّ منهم إقنـاع الآخرين بصوابيـة طروحاته. وإنَّ وجـود قوى سياسية متعـددة دليلٌ على وجود تمايز بينها، حتى لو كـان هذا التمايز محدوداً مع بعضها. وهذه هي طبيعة البشر وطبيعة الحياة السياسية. وهنا يجب أن يكـون البحث عن المشتركات للتعاون، كي لا يبقى الخلاف السياسي مؤثراً ومعطلاً لقدرة الدولة.

عندما تثبت التجربة أنَّ حزب اللّه، الذي طرح رؤيته وأهدافه وبرامجه علـى الشعب اللبنانـي، استطاع أن يكون الحزب الأكثـر انتشاراً وفعالية

ومقبولية، ونسج تحالفات واسعة مع قوى سياسية متعددة، واتخذ موقعه التمثيلي للشعب بجدارة، واعترف العالم بحضوره وتأثيره في الساحة، فهذا يعني أنَّه ركن أساس في استقلال وحضور لبنان.

البحث عن المشروعية: كل جماعة في لبنان تبحث عن مشروعية عملها بالاستناد إلى ما تؤمن به. فمنهم من يرى مشروعية عمله من قيادته المحلية بالكامل، فيحمل رؤيتها للعمل في لبنان سياسياً واجتماعياً، ويفصل بين المشروعية السياسية والمشروعية الدينية الفردية، فيأخذ مشروعيته الدينية العبادية من مصدر آخر كالفاتيكان أو بطريركية إنطاكية أو من الأزهر أو من السعودية أو من النجف الأشرف... ومنهم من يدَّعي التزام المشروعية السياسية المحلية، لكنَّه يلتزم ضوابط التوجيه السياسي الإقليمي والدولي، وهو يبرِّر ذلك بالصداقة أو الدعم. وهذا خيار يختلط فيه البحث عن المشروعية السياسية بالتبعية للآخر، ومع ذلك فهو خيار موجود عند بعض الجهات في لبنان. ومنهم من يؤمن بضرورة تغيير النظام في لبنان، ويرفض التعايش معه، ويرى منهجاً آخر لإدارة شؤون البلد، لكنه يلتزم العمل السلمي للتغيير، ومنهم غير ذلك.

إذاً، نحن أمام رؤى متفاوتة في دفاع الجهات المختلفة عن رؤاها.

لكن الجميع -تقريباً- قد تسالم على التزام الدستور والقوانين الناظمة لعلاقات الناس مع بعضهم، والتعبير عن رؤاهم في إطار هذه القوانين.

عندما انطلق حزب الله في العام ١٩٨٢، على أساس إيمانه برسالة الإسلام، وحدَّد أهدافه التي يريد تحقيقها في ساحة عمله في لبنان، كان المؤسسون بحاجة إلى التأكد من شرعية عملهم وانسجامه مع إيمانهم وتكليفهم، فحصلوا على الشرعية بامضاء الولي الفقيه الإمام الخميني قدّس سرّه لمشروعهم كحزب إسلامي يريد العمل في ساحته لبنان. وهكذا انطلق «**حزب الله**» منسجماً مع ما قدمناه من وجوب الطاعة للقيادة الشرعية من الموقع الديني الإسلامي، ثم تحمَّلت قيادته المتمثلة بالشورى المنتخبة من كوادر الحزب مسؤولية تحقيق الأهداف والبرامج والدفاع عنها.

اقتصر الحزب في حركته خلال السنوات العشر الأولى لانطلاقته على العمل الجهادي والسياسي خارج إطار الدولة ومؤسساتها. وقد كان البلد منقسماً خلال تلك الفترة بين منطقتين وحكومتين، ثم واجه في العام ١٩٩٢ قضية رئيسة تُعتبر مفصلية في العمل السياسي وهي المشاركة في الانتخابات النيابية.

جرى نقاشٌ موسَّع داخل الأطر القيادية للحزب حول مشروعية المشاركة في الانتخابات النيابية وآثارها العملية، «**وتمحورت النقاشات حول الأسئلة التالية:**

١- ما مدى مشروعية الدخول في مجلس نيابي يعتبر جزءاً من نظام سياسي طائفي ولا يعبِّر عن رؤية الحزب للنظام الأصلح؟

٢- إذا حُلت أزمة المشروعية، فهل تعتبر المشاركة موافقة على واقع النظام السياسي، ما يرتب مسؤولية في الدفاع عنه وتبنِّيه، وتنازل عن الرؤية الإسلامية؟

٣- ما هي حجم المصالح والمفاسد التي تترتَّب على هذه المشاركة أو عدمها؟ وهل يوجد ما يُغلِّب أحدهما على قاعدة المصالح الأكيدة والواضحة؟

٤- هل تؤدِّي المشاركة إلى تعديل في الأولويات، بحيث يتم التخلِّي عن المقاومة لمصلحة الانخراط في اللعبة السياسية الداخلية؟»(١).

إنَّ المشاركة في نظام غير إسلامي تتطلب موافقة الولي الفقيه. وهو نقاش مفتوح بين الفقهاء تاريخياً بين من يرى حرمة المشاركة في نظام غير إسلامي على قاعدة وجوب السعي لإقامة الحكم الإسلامي في كل مكان، وبين من يفتح الباب للمشاركة شرط رعاية الضوابط الشرعية بعدم الموافقة على المحرمات وتقريب القوانين من الأحكام الإسلامية وضوابطها.

(١) المؤلف، حزب الله: المنهج، التجربة، المستقبل، ص: ٣٣٣-٣٣٥.

أعطى الولـي الفقيه الإمام الخامنئـي دام ظله موافقته على المشاركة فـي الانتخابات، وهي جزء مـن المشاركة في تركيبة النظـام اللبناني، شرط رعاية الضوابط الشرعية.

الولي الفقيه سبيلُ الحزب إلى الاطمئنان على مشروعية الرؤية الإيمانية السياسية التي يتم رسم أهدافه وبرامجه على أساسها. وهذا أمر تأسيسي يعني الحزب في تكوينه وحضوره واستمراريته، ولا علاقة للآخرين في كيفية حصوله على مشروعية رؤيته، إنما لهم أن يناقشوا أهدافه وسياساته وبرامجه ويقيِّموها، قبولاً أو رفضاً، ويسائلوه على مستوى النتائج، ولهم أيضاً أن يناقشوا في إيمانه المبدئي من موقع الحوار والحجة، وأن يختلفوا معه، ولكن ليس من حقهم أن يسيئوا لحكم شرعي مبني على الإيمان بولاية الفقيه بالتوهين أو الإهانة.

مـا هو مهمٌّ في نظرتنـا لأي جهة سياسية هو رؤيتها، التي تعرض من خلالهـا أهدافهـا وبرنامجها، فنناقشهـا لتحديد صوابيـة أو خطأ هذه الرؤيـة، ونحلل أبعادهـا ونتائجها، ونقيِّمها إذا ما كانـت تبني الوطن أو تهدمه، وإذا ما كانت تساهم في تعزيز المشتركات بين القوى السياسية أم تباعد بينها. فالرؤية تُقيَّم على المستوى الوطني بأهدافها وبرامجها ونتائجها، ولا تقيَّم بكيفية تشكُّلها وقناعة القيمين عليها.

ولـكل جهـة أن تبحث عـن مشروعية عملهـا بالطريقـة التي تطمئن بها. ولا يملك أحـد حصرية تحديد طريقٍ معيَّن للمشروعية، بل هو أمر اعتقـادي عقلي يتشكَّل عند كل جهـة بحسب تفكير قياداتها ومؤسسيها.

فالذيــن اعتبــروا أنفسهــم مصــدر المشروعيــة، وأن لا قيــادة فوقهم، وصلــوا إلى هذه القناعــة باعتقاد وتفكير، كما أن الذين لجأوا إلى قيادة أعلــى منهم داخل أو خارج بلدهم، أو رؤيــة ليست مطروحة في وطنهم، استفادوا منها بهذا التبادل الإنساني العالمي، ووصلوا إلى قناعتهم هذه باعتقاد وتفكير أيضاً.

النقاش في المشروعية نقاش عقلي نظري. فمن يؤمن بولاية الفقيه، ينطلــق من الإيمان بالإسلام كمنهج للحيــاة، ويتبنى الأهداف والبرامج التــي يمضيهــا ولي الأمــر، الفقيه القائــد، واجب الطاعــة، الذي يعطي المشروعيــة للعمل. ومن يؤمن بقيادة شخصــ أو زعيم من موقع التزام العلمانيــة، ينطلق من القواعد العلمانية التي رسمها مفكرون في العالم، ويتبنى الأهداف والبرامج التي تنسجم معها، ويتبنى إمضاء هذا الزعيم الــذي يعطيهــا المشروعية التي يحتــاج إليها من يؤمــن بآرائه وقناعاته ومشروعية دوره. هنا يكون النقاش في المشروعية جزءاً من النقاش في المبدأ والمنطلقات.

لا مجــال للعودة إلى قاعــدة أو مقياس معترفٍ به بيــن البشر لحسم الجــدل حول المبدأ والمنطلقات الأصوب، فكلّ فريق يدَّعي الأصوب بما أرشدتــه إليه عقولهم، فإذا ما حصــل نقاشٌ مبدئي بين مختلفين، فإمَّا أن يُقنــع أحدهما الآخر فيتفقــان، وإمَّا أن يتمسك كل واحد منهما برأيه فيختلفان، وإمَّــا أن يضيِّقا من مساحة اختلافهمــا لكنهما يبقيان أيضاً في إطار قناعتين مختلفتين، وهذا هو ديدن البشرية عبر التاريخ، فهذا

مــا خلقه اللّه تعالـى: ﴿**وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ**﴾[1].

نحــن أمــام رؤىً لكل منها طريــقٌ لمشروعيتها. فمــن أراد الحوار أو الجـدال أو الاقنــاع أو تثبيت الاختلاف فعليه النقاش في الرؤية، لأنَّه لا ينتفع ولا يعنيه كيفية تحصيــل المشروعية لهذه الرؤية. فمن اختلف مع حــزب اللّه يمكنــه مناقشته في رؤيتــه الإسلامية، لكنه لــن ينتفع بإثارة طريقــه للمشروعية بإيمانه بولاية الفقيــه، لأنها حكمٌ شرعي ديني يعني المؤمنيــن بها، وهي جزء مــن الرؤية المتكاملة. وهــذا لا يعني سد باب النقاش، وإنما منع التراشق السياسي في مسألة إيمانية. كما لا يستفيد حــزب اللّه من مناقشة تحصيل المشروعية عند القوى الأخرى، فالمهم هو رؤيتهم وانعكاسها أهدافاً وبرامج على الواقع في لبنان.

إذاً نحــن أمــام رؤية فكريــة سياسيــة ومشروعية دينيــة أو فكرية أو سياسيــة لطمأنــة أصحاب الرؤية حــول سلامتهــا. فالمشروعية طريق إلــى الرؤية، التــي تتضمــن المنطلق والأهــداف ويتفرع عنهــا البرامج والسياســات والمواقــف. وإنما يتواجه المختلفــون بالرؤية، بينما تتدرج المشروعيــة فــي داخلها وتكون مــن خصائصها ومستلزماتهــا الذاتية، والعبرة بإثبات أحقية الرؤية.

ترجمــة الــولاء للوطــن: إذاً كيف يكون تقييم الــولاء للوطن مع اختلاف المبادئ والقناعات؟

---

(١) سورة هود، الآية: ١١٨.

يترجَـمُ الولاء للوطن من خلال الأهـداف والبرامج التي تنعكس أداءً ونتائج تؤشر إلى حقيقة الموقف.

وقـد كان سماحـة الأمين العام لحـزب الله السيد حسـن نصر الله واضحـاً وصريحـاً عندما حدَّد رؤيـة الحزب في نظرته إلـى الحكم في لبنـان، وتقدير المصلحة في ذلك، وضرورة تكاتف جميع أبنائه لبنائه، فقال في كلمة له في ذكرى التحرير والانتصار في ٢٦/٥/٢٠٠٨: «**نحن لا نريد السلطة في لبنان لنا، ولا نريد السيطرة على لبنان، ولا نريد أن نحكم لبنـان، ولا نريـد أن نفرض فكرنا أو مشروعنـا على الشعب اللبنانـي، لأنَّنا نؤمن بأنَّ لبنان بلدٌ خاص ومتنوع ومتعدد... لا قيامة لهـذا البلـد إلاَّ بمشاركـة الجميع، وتعـاون الجميع، وتكاتـف الجميع، وهـذا مـا كنا نطالب به...ثم قال: إنَّ ولاية الفقيه تقول لنا: إنَّ لبنان المتنوع المتعدد يجب أن تحافظوا عليه**».

يعتبرُ حزب الله لبنان وطناً لجميع أبنائه، ولا يقبلُ تصنيف المواطنين وفق درجات متفاوتة على أساس انتماءاتهم الدينية والسياسية، بل يجب أن يتسـاوى المواطنـون بالحقـوق والواجبـات، ويقبل بخيـارات الناس لممثليهم فـي التعبير عن قضاياهـم، ويدعو إلى مشاركـة جميع القوى للنهوض والاعمار والإصلاح وحماية البلد، ويعارض الاستئثار والإقصاء الفئـوي أو المناطقـي أو الطائفـي أو المذهبـي، ويقبل دسـتور الطائف سياسيـاً وتنفيذيـاً كنظام تعاقـد عليه اللبنانيـون واتفقوا عليـه لإدارة شؤونهم، وهـو الذي يشكل الحد الأدنى للاستقرار السياسي الضروري،

ويؤكـد على إبقاء الفرصة متاحة لتطوير النظام السياسي في لبنان نحو الأفضـل، ويدعو إلــى معالجة القضايـا المختلفة في إطـار المؤسسات الدستوريــة، ويؤكد على حفـظ وحماية وتدعيم السلـم الأهلي، ويرفض تشكيل الميليشيات المسلَّحة أو استخدام العنف والإرهاب لتحقيق الغلبة السياسية أو الاجتماعية، ويؤمن بالدفاع عن لبنان بكل الوسائل الممكنة وعلــى رأسهـا المقاومة المسلحــة لتحريــر أرضه وحمايته مــن أخطار الاعتــداء والاحتلال والتهديد، ويرفض الوصايــة الأجنبية على لبنان أو جعلــه ملحقاً بأي جهــة إقليمية أو دولية، ولا يقبــل توطين الفلسطينيين فــي لبنــان إيمانــاً منــه بحقهم فــي العــودة إلــى أرضهــم الفلسطينية وتحريرها من المحتل الإسرائيلي، ويولي اهتماماً كبيراً لمصالح الناس الاقتصادية والاجتماعية، وأن تكـون سياسات الدولة إنسانية في تأمين حاجات مواطنيهــا، وأنه يجب أن يكون لدينا جيش قوي، وقضاء مستقل غيــر مسيَّس، وأن تتم محاسبة المرتكبين والمجرمين والعملاء والخونة لحماية الساحة.

لا يكــون الولاء للوطن بالخطب الرنَّانة، ولا بالشعارات المخادعة، ولا بالعمالــة لإسرائيل، ولا بقبول الاحتــلال أو التغاضي عنه، ولا باستقدام الأجنبــي والاستنصــار بــه علــى الآخريــن، ولا بالتحريض الطائفي أو المذهبــي أو المناطقي، ولا بالبهتان وبــث الإشاعات والأكاذيب لتضليل الــرأي العــام، ولا بالمواقف المستنــدة إلى مقدمــات ومعطيات خاطئة تؤدي إلى التصادم والتوتير.

الـولاء للوطن سلوك تعكسه المبـادئ والقناعات من خلال الأهداف والبرامـج عنـد تطبيقهـا عملياً. وهنا يكـون النقاش فـي السلوك. وهل هناك وطني أشرف ممن يقاتل لتحرير أرضه مقدماً دمه وماله من أجل قضيتـه؟ هذا هو المعيار الأساس الذي نجح فيه من قاتل أو أيَّد أو نصر أو دعـا أو آزر أو دافع... فوطنيته عَلَمٌ وولاؤه ساطع. أمَّا من برَّر للعدو أو تعامل معه أو وضع العراقيل أو ثبَّط العزائم والهمم... فقد ارتكب خيانة للوطن، تتطلب توبة عنها لمن أراد أن يكون وطنياً.



ولاية الفقيه بين تجربة الجمهورية الإسلامية الإيرانية وتجربة حزب الله

الدكتور غسان طه[1]

الفصل الأول

ولاية الفقيه في مبادئها ومرتكزاتها

تمهيد

ساد الكثير من النقاشات بين العلماء المسلمين، وخصوصاً الشيعة، حول وجوب قيام الحكومة الإسلامية. فذهبت جماعة منهم إلى القول بعدم وجوبها، بل بعدم جواز إقامتها في عصر غياب الإمام، إذ كل سلطة هي اغتصاب لحق الإمام المهدي. وشرعت في تبيان حدود صلاحيات الفقيه الذي يعود له الشيعة في معرفة الأحكام الدينية والتزامهم بتطبيقها، فحصرها بعضهم بالأمور العبادية كالصلاة والوضوء والحج وغيرها، وفي بعض الأمور الحسبية كولاية الحاكم على أموال اليتامى والقصر، والسفهاء... إلا أنها لم ترق لدى هؤلاء إلى تشكيل حكومة إسلامية يحظى فيها الفقيه بصلاحيات واسعة تنسجم مع ما كان يتمتع به النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام.

(١) أستاذ علم الاجتماع في الجامعة اللبنانية.

وتوسع بعض في مسألة تشكيل هذه الحكومة، أو الدولة الإسلامية، فحصرها بتطبيق الشريعة الإسلامية بغض النظر عن الحاكم سواء أكان فقيهاً أو مواطناً، لأن المراد النهائي للنظام وفق الشريعة الإسلامية هؤلاء هو إحقاق الحق وإزهاق الباطل، ولم يشرط وجود الفقيه على رأسها، بل شرط وجوب إدراك الحاكم للعدالة بجميع جهاتها[1]. وبين هذين الحدين ثمة آراء كثيرة لعلماء الشيعة وفقهائهم في مسألة قيام الحكومة الإسلامية.

غير أن قيام حكومة إسلامية معقودة اللواء للحاكم الفقيه الذي يقودها وفق مقتضيات الشريعة الإسلامية كانت قد شكلت إحدى الرؤى لحاكمية الشريعة. وقد ذهب إلى القول بهذا الرأي عدد آخر من فقهاء الشيعة. وليس مرادنا في هذا المجال طرح هذه الآراء بتنوعاتها ومبانيها الفقهية والعقلية، بقدر ما نود معالجة الحكومة على أساس ولاية الفقيه التي لاقت شهرة واسعة مع خروجها إلى حيز التطبيق على يد الإمام الخميني الراحل بعد نجاح الثورة الإسلامية في إيران.

وقد لاقت أطروحة ولاية الفقيه كما طرحها الإمام الخميني «**قده**» نقاشات عديدة في الأوساط الفقهية والمجامع العلمية وحتى بين المثقفين المتأثرين بفكرة فصل الدين عن الدولة أو لدى بعض علماء الدين ممن يقولون بولاية الفقيه المقيدة، والتي لا ترقى إلى مستوى الحاكمية بالمعنى

---

(١) مسعود بو فرد، الديمقراطية الدينية، معهد المعارف الحكمية، ص١٩٢.

الإطلاقـي. لم يخرج هـذا النقاش عما كان سائداً في عصور مضت بين الفقهـاء والمرجعيـات الدينية حولهـا. ولكنه توسع إلى طـرح تعقيدات الواقـع وخصوصاً بعدما توزعت الأمة الإسلامية في أقطار عديدة وصار لها حدودٌ جغرافية واكتسبت هويات وطنية. بل أصبح المسلمون في بعض المجتمعـات متشاركين مع هويـات أقوامية ودينية متنوعـة ومنها لبنان علـى سبيل المثال لا الحصر. وهذه الإشكالية سنتركها على أهميتها إلى مقاربة تفصيلية سوف تبدو في السطور اللاحقة خلال عرضنا لها. على أنه قبل الولوج في مقاربتها، نقف عند رأي الإمام الخميني في استدلالاته على وجوب قيام حكومة إسلامية بالمعنى الذي ذهب إليه دون تفصيلات كثيـرة لأن غايـة المقاربـة ليست محصـورة بها على وجـه التحديد، بل للوقـوف على مسوغاتها كضرورة موضوعية لسياقات البحث، ومقابل ما هو مطروح حول الولاية المقيدة غير المطلقة.

فولاية الفقيه بحسب الإمام الخميني هي فكرة علمية واضحة لا تحتاج إلى برهان، بمعنى أن من عرف الإسلام، أحكاماً وعقائد، يرى بداهتها[١]. وقـد أورد الإمام فـي كتاب الحكومـة الإسلامية مجموعة مـن الأسانيد الشرعية والعقلية التي تؤكد ثبوت ما كان ضرورياً أيام النبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم والإمـام علي عليه السلام فـي العصر الراهن. ومن بين هـذه الأسانيد وجود الأحـكام المالية وأحـكام العقوبات والدفاع وغيرها فـي القرآن الكريم، ومن ثم الآيات التي تتصـل بتمامية الدين وشموليته، وعدم جواز تعطيل

(١) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، إيران، ص٢٥.

الأحكام كعدم إجراء الحدود، وترك القصاص، وتوقيف الجباية المالية، وترك الدفاع اعتقاداً أن الإسلام جاء لفترة محدودة أو لمكان محدود، في حين أن حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة كما في المأثور من الأحاديث الشريفة[١]. كما أن اقتضاء أن يعيش الناس بالعدل يفترض قيام حكومة تراعي مقتضيات هذا العدل، كي لا يسود الهرج والمرج[٢] ويسود الظلم ويعم الفساد وتهضم حقوق الفقراء والمستضعفين. إن مراعاة مقتضيات العدل بحسب الإمام الخميني «قده» إنما تكون بوجود الحكومة الإسلامية، حيث يعيش الناس بالعدل وفق الحدود التي حددها الله لهم. وهذه الحكمة الإلهية هي حكمة مستمرة، لأن الفساد في الأرض وهضم حقوق الضعفاء، والتعدي على حدود الله ليس محدوداً بزمان أو مكان[٣].

١ - مرتكزات حكومة الولي الفقيه:

ثمة مجموعة من المرتكزات التي تقوم عليها حكومة الولي الفقيه ومن هذه المرتكزات:

١.١ - الاستناد إلى الأحكام وفق الشريعة الإسلامية: بمعنى أن مصادر التشريع هي القرآن الكريم والسنة النبوية وأحاديث الأئمة عليهم السلام.

---

(١) المصدر نفسه، ص٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٧.

(٣) المصدر نفسه، ص٦٠.

١.٢- **وجود سلطة تنفيذية:** تستوجب القوانين بنظر الإمام الخميني وجود سلطة وجهاز تنفيذ وإدارة. إذ لا يكفي وجود مجموعة القوانين لإصلاح المجتمع وإسعاد البشر، ولا يكفي تبليغ الأحكام وتبيينها من قبل الرسول والخلفاء، بل لا بد أن تعقب سلطة التشريع سلطة تنفيذية[١] تعنى بإدارة المجتمع.

١.٣- **قيادة الولي الفقيه:** يقف الولي الفقيه على رأس هذه السلطات. وينبغي أن يتحلى بشرطين مهمين وهما العلم بالقانون الإسلامي، والعدالة. هذا الحاكم يملك من أمر الإدارة والرعاية السياسية للناس ما كان يملكه الرسول ﷺ وأمير المؤمنين علي من أمر الحكم والقضاء، والفصل في المنازعات، وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد[٢].

٢- حكومة الفقيه والواقع

يعبر الواقع عن متعينات ماثلة في الاجتماع البشري المتمايز في خصوصية الهوية، وتفاعلات العلاقات الاجتماعية، ووجود الأنماط الثقافية، ودوام التغير المستند إلى ظروف جغرافية وحضارية متفاعلة مع الأزمنة والأمكنة. والحكومة الإسلامية وفق أطروحة ولاية الفقيه إنما

(١) المصدر نفسه، ص٤٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٧٢.

تستمد مبرراتها العقلية والشرعية من الاقتناع بتمامية الدين الإسلامي وعدم فصل الدين عن الدولة، ودوام هذه التمامية عبر الزمان باعتباره خاتم الأديان وأتمها، فضلاً عن الاقتناع بضرورة سيادة العدل في المجتمع كي لا يسود الظلم ويعم الفساد.

ولما كان الإمام الخميني استند في نظريته إلى النص القرآني والنصوص المنقولة عن الأئمة، ولما كان أيضاً قد استند إلى تجربة الرسول محمد صلى الله عليه وآله وسلم وتجربة الإمام علي في الحكم، فإن السؤال المطروح يدور حول تفاعلات هذه التجربة مع الواقع، بمعنى هل المطلوب هو إسقاط التجربة التاريخية على الواقع، دون الأخذ بمستلزمات الزمان والمكان، فتعلو هذه التجربة عليه وتكيفه بحسب مقتضياتها، أم أنه من المحتم لهذه التجربة أن تتكيف مع الواقع دون الخروج عن حدودها الشرعية؟ وبمطالعة تجربة قيام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فضلاً عن الاستناد الى آراء الإمام الخميني، نجد أن هذا الواقع يبقى حاضراً بشدة سواء ما قبل قيام التجربة أو ما بعدها، وهو حاضر أيضاً بخصوصياته المكانية والزمانية، وأما مظاهر هذا الحضور فتتجلى كالآتي:

١-٢- تولي الفقيه سدة القيادة:

سبق تبيان قول الإمام الخميني حول استمرارية قيادة المجتمع الإسلامي من خلال الفقيه المتصدي لقيادة الحكومة الإسلامية.

فولايتـه هي جزء من الاعتقـاد بالإمامة والولي الفقيـه ينوب عن الإمام المهـدي الغائب ولـه ما للإمام مـن صلاحيات. غيـر أن أطروحة ولاية الفقيه كان لا بد لها من التعاطي مع الواقع باعتبار أن ثبوت إمامة الإمام المعصـوم إنما تكـون بالنص وبالتعييـن أي بالتنصيـب الإلهي كخليفة للنبي محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، وأن إمامته تنتقل إلى إمام آخر معصوم بعد وفاته. إذ ليس ثمة محددات زمنيـة لإمامته سوى الوفاة. في حين أن الولي الفقيه إنمـا تثبت ولايتـه وقيادته للمجتمـع الإسلامي من خلال شـروط ذاتية تراعـي مقتضيات الشرع والعقل وهي الفقاهة والعدالة كما تبين سابقاً، وأن ولايتـه مقيدة أيضاً بشروط «**فإذا خالف الفقيـه أحكام الشرع، فإنه يعزل تلقائياً، لانعدام عنصر الأمانة فيه**». فالمعصوم لا يمكنه مخالفة الشـرع بـل لا يطرأ عليه عارض يدفع به إلى هذا الأمر عمداً أو سهواً لأن مقتضيات عصمة الأنبيـاء والأئمة بحسب الفهم الشيعي تمنع ذلك. في حين أن الإنسان حتى ولو كان فقيهاً مرجعاً أو حاكماً، فإن هامش مخالفة الشرع حتى ولو كـان متعذراً لكنه لا يرتفع، باعتبار عدم وجود العصمة، ولذلك لاحظ الخميني هذا الأمر ولم يرفع الفقيه إلى مقام المعصوم.

٢-٢- الانتخاب أو الشورى

لـم يكن مفهـوم الشورى، كأحـد آليـات تسيير المجتمـع الإسلامي وإدارته، قـد اتخذ إطاراً مؤسساً في التجربة الإسلامية الأولى بعد وفاة النبـي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهـو ما زال مورد نقاش بين المسلميـن أنفسهم من حيث

وظائف الشورى وآلياتها وحدود ممارستها سواء من قبل الحاكم أو من قبل الأمة. وبغض النظر عن الظروف التاريخية والموضوعية التي أحاطت بهذا المبدأ فإنه مع تجربة الجمهورية الإسلامية في إيران سوف تتضح معالمه، وتتوسع دائرته إلى عموم أفراد الشعب وإلى الإطارات المؤسساتية الأخرى. فلناحية اتساع دائرة الشورى فقد ارتبط هذا المبدأ بالرأي العام الذي سيحدد شكل النظام الذي استبدل النظام الملكي بحكومة إسلامية. فالإمام الخميني بعد وضعه للخطوط العريضة للحكومة الإسلامية، وبعد نجاح الثورة بإطاحة الشاه، أجاب حين سُئِل عن النظام البديل بالقول: «**إننا سوف نعرض الأمر على الرأي العام، ولأن إيران جميعها مسلمة فسوف يعطون رأيهم في هذه المسألة، وسوف يتم تشكيل حكومة الجمهورية الإسلامية بعد تصويتهم**»[1]. وسوف يبرز هذا الأمر في تشكيل الإطارات المؤسساتية الأخرى كمجلس الشورى (البرلمان) ورئاسة الجمهورية، ومجلس الخبراء الذي سيتعين عليه انتخاب الولي الفقيه بعد الكشف عن الشخص المؤهل للقيادة استناداً إلى مؤهلاته الذاتية وهي الاجتهاد والعلم بالقانون والعدالة. وفي هذا المجال يقول الإمام الخميني «**إن الجماهير في جميع أنحاء البلاد (إيران) أحرار في انتخاب مرشحيهم، ولا يحق لأحد أن يفرض نفسه، ولا يحق لأي مسؤول أو أي شخص أن يهين**

(١) الإمام الخميني، منهجية الثورة الإسلامية، مقتطفات من أفكار الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، إيران، ص٣٦٩.

الآخرين الذين يخالفونه في الرأي، بل لا يحق لأية منطقة انتخابية أن تعين مرشحين لمنطقة انتخابية أخرى. فالتدخل في انتخابات كل منطقة هو شأن نفس تلك المنطقة»[1]. ولا يسري هذا الأمر على النواب وممثلي الإدارات المحلية بل يسري على السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية). وبالجملة فإن الحكومة بحسب الإمام الخميني هي «**حكومة الإسلام والشعب، والمجلس هو من الشعب، ولا أحد تحت أمر مقام ما أو مقامات ما**»[2].

وبهذا المعنى يجدر القول إن التجربة الإسلامية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم تكن تواجه إشكالية بدائل بين حكم إسلامي أو إمبراطوري كسروي أو ملكي على غرار ما كان مطروحاً في زمن الإمام الخميني من تجربة ملكية شاهنشاهية أو تجارب أنظمة اشتراكية أو رأسمالية كانت نخب المجتمع الإيراني قد عايشتها أو اطلعت عليها، وهو أمر متيسر في العصر الحديث. كذلك الأمر فإن الإطارات المؤسساتية من تنفيذية وتشريعية وقضائية وما تضطلع به من وظائف بعد تشكيلها عبر الانتخاب، لم تكن على هذا المنوال بتمام التحديد في التجربة الإسلامية وإن كانت قد مورست بإشكال أخرى.

ربما يحضر إشكال وهو أن الإمام الخميني قد استند في كتابه الحكومة الإسلامية إلى استدلالات تخالف هذا الأمر من قبيل قوله

---

(١) المصدر نفسه، ص٣٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٧٢.

«فوّض الله الحكومة الإسلامية الفعلية المفروض تشكيلها في زمن الغيبة، نفس ما فوضه إلى النبي وأمير المؤمنين علي من أمر الحكم والقضاء والفصل في المنازعات وتعيين الولاة والعمال، وجباية الخراج، وتعمير البلاد، وإذا نهض بأمر تشكيلها فقيه عادل فإنه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبي ﷺ منهم ووجب على الناس أن يسمعوا له ويطيعوا»[1]. ربما يتبادر إلى الذهن أن مبدأ الانتخاب يخالف ما كان معمولاً به في زمن النبي، من تعيينه للولاة، وجباية الضرائب، والقضاء وغيرها...

فالفارق يكمن بين تفويض النبي أو الإمام لأشخاص سوف يضطلعون بأدوار إدارية وتنفيذية وقضائية وبين الانتخاب من قبل الشعب. فالإمام بإيراده لتجربة النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام إنما كان بمعرض الرد على الآراء القائلة أن الدين الإسلامي لم يأت بمشروع إقامة دولة أو حكم وإنما هو دين هداية وتبيان للتشريع فحسب، وكذلك بمعرض الرد على الآراء القائلة بمحدودية دور الفقيه، في الأمور الحسبية، في حين أن الوظائف والأدوار التي اضطلع بها النبي هي نفسها سوف تبقى ماثلة في تجربة الحكومة الإسلامية، وهي وظائف ليست للفقيه وحده. فحين يقول الإمام إن التفويض في زمن الغيبة هو للحكومة الإسلامية، فإنه يشير إلى المزج بين شؤون الدين والدولة، وهي وظائف ممنوحة كلها للحكومة الإسلامية

(١) المصدر نفسه، ص٧٢.

معاً. أما الفقيه فيمارس دوره بحكم موقعيته في الحكومة الإسلامية وهو سـوف يتحدد لاحقاً في دستور الجمهورية الإسلامية الذي سيلحظ سائر صلاحيـات السلطات وصلاحيات الولي الفقيـه، وهي بلا شك لا تقتصر على الأمور الحسبية، وهذا ما يميز أطروحة ولاية الفقيه.

إن مشروعية العمل بمبدأ الشورى - والأخذ بنتائجها الملزمة - سبق أن عُمـل بها في تجربة الإمـام علي عليه السلام. فإمامـة المعصوم بحسب الاعتقـاد الشيعـي ثابتة بالتعييـن الإلهي سـواء قام الإمـام بالإمرة أي الحاكميـة أو قعـد عنها لظروف خارجية قاهرة. رغـم ذاك فحين تولى الإمام علي سدّة حاكمية وإدارة المجتمع الإسلامي إنما قبل بها مع توفر شروطهـا وهي وجوب اضطلاع الإمام بتحقيـق مقتضيات الدين، ومنها إقامة العدل ونصرة المظلومين، ووجود الفرصة السانحة للأخذ بزمام الأمور. ففي نهج البلاغة قال الإمام علي عليه السلام. **فلولا وجود الحاضر (أي الذيـن حضـروا إليـه وبايعوه علـى الإمرة) وقيـام الحجة بوجود الناصـر ومـا أخـذ الله علـى العلمـاء أن لا يقـاروا على كظـه ظالم ولا علـى سغب مظلـوم، لألقيت حبلها على غاربها** (أي الخلافة أو الإمرة) **وسقيت آخرها بكأس أولها...)**[1].

غيـر أن النـاس مكلفون بإعانـة الحـاكم على القيام بـدوره في إقامة العـدل وحفـظ المسلمين لأنهم مأمـورون بعدم التحاكـم إلى الطاغوت

(١) نهج البلاغة، الخطبة الشقشقية.

المقصـود بالآية التي تحث على هـذا الأمر ﴿يُرِيـدُونَ أَن يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُـوتِ وَقَدْ أُمِـرُواْ أَن يَكْفُرُواْ بِـهِ﴾[١] أي كل سلطة تعمـل في الناس بالجـور والإثم والعدوان[٢]. فتكليف المسلمين هو تمكين الحاكم العادل بسـط سلطته لإقامة العدل ومحاربة الظلم وفقـاً للآية الكريمة ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُكُـمْ أَن تُـؤدُّواْ الأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْـنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِالْعَدْلِ﴾[٣].

فإن أصحاب الأمانة بحسب استناد الإمام الخميني إلى بعض التفاسير هم الأئمة. والحكومة العادلة هي من مفردات الأمانة التي يجب تسليمها إلـى أهلهـا لتعمل بموجـب أحكام الديـن دون أن تتعداهـا أو تتجاوزها. ويستفاد من هذا الشرح أهمية دور الناس في عملية التمكين. ويبرز هذا الدور بصورة أكبر مع الفقهاء باعتبار أن الإمام مشخص بالتعيين ولكن الفقهاء مشخصـون بالصفات. وإذا نهض أحد الفقهاء بإقامة الحكومة الإسلاميـة وجبت طاعته كولي للأمر ﴿أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْـرِ مِنكُمْ﴾ويستـدلّ من ذلك الإمـام الخميني - باستنـاده إلى شرح الإمـام الباقـر عليه السلام - أن الولاية هـي الإمرة، وهي بعـد الأئمة لعلماء الدين. استناداً إلى الحديث النبوي[٤] «العلماء أمناء الرسل». وإذا كانت طاعـة النبي تقوم على أساس الآية ﴿النَّبِـيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ﴾

(١) سورة النساء، الآية ٦٣.

(٢) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، مصدر سابق، ص١١٥.

(٣) سورة النساء، الآية ٥٨.

(٤) الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، المصدر السابق، ص١١١.

وإذا كـان للفقهـاء ما للنبي وللإمـام، فهل الفقهاء أولـى بالمؤمنين من أنفسهـم؟ وهل هذه الولاية تعني أن لا ولاية للبشر على أنفسهم. وبالتالي يتعطـل دورهم في الشورى أو الانتخاب؟ فـي معرض الإجابة وعلى ضوء التجارب الحديثة لأنظمة الحكم وخصوصاً الديمقراطية، فإن الإمرة أو السلطـة حين تنعقد - حتى بالانتخـاب - يصبح صاحب السلطة متمتعاً بصلاحيـات الإمـرة في حدود موصوفة بموجب تنـازل الأفراد عن جزء مـن حرياتهـم تحقيقـاً للمصلحـة العامة. وكذلـك الأمر فـي الحكومة الإسلاميـة، فوفق مقتضيات تسيير الحكـم لا بد من الانصياع لصاحب الإمرة في إدارة شؤون المجتمع باعتبار أن الفقيه ليس متعالياً عن الناس وأن حكومتـه هي حكومـة دستورية، وتعمـل وفق مصالـح المسلمين في إقامـة العدل ومنع الظلم، وتحقيق الرفاه. فالمصلحة العامة قد تقتضي تجـاوز بعض مصالح الأفراد، وإقامة المحاكمات بحسب الشرع، وينبغي الانصيـاع لها إذ لو تـرك تشخيص الأمـر للأفراد بحسـب مصالحهم الشخصية لما استقر الأمر. فإطاعة الولي بموجب سلطته إنما هي سلطة للأفـراد مجتمعين وهي لهم في تحقيـق مصالحهم وليست عليهم، وهم مشاركون في تمكين الولي الفقيه لأنهم يرجون مصالحهم واستقرارهم وحفـظ اعتقاداتهـم، وانطلاقاً مـن مشاركتهـم، فيجب عليهـم الوفاء لمـن اختاروه والتزموا قيادته ما لم يتجـاوز حدود الشريعة ومقاصدها. وبحسب أطروحة ولايـة الفقيه الشعب مكلف بالإشراف على الأمور ليس فقط في التصويت والانتخاب بل في المراقبة والتصويب والتوجيه. يقول

الإمام «**جميع أبناء الشعب مكلفون بالإشراف على الأمور. يجب على الشعب أن يوجهني، ولينتبه الجميع إلى هذه المسألة حتى إذا قلت أنا (الولي الفقيه) كلمة مخالفة للإسلام، فليعترضوا عليّ وليكتبوا ذلك ويقولوه**»[١].

٣-٢- الأمة والشعب

كثيراً ما يستخدم علماء الإسلام تعبير أمة بدل الشعب كدلالة على الهوية التي تتخذ لها بعداً دينياً. وموضع هذا التفضيل هو ورودها في القرآن الكريم أكثر من خمسين مرّة في دلالات متنوعة. وهي بحسب استخداماتها تحمل معنى وجودياً لهوية مشتركة بين الأفراد المرتبطين برابط العقيدة، بغض النظر عن اللغة والعرق والجنسية. والهوية كمفهوم، متعددة الجوانب في السوسيولوجيا، ويمكن مقاربتها من زوايا متعددة. فالهوية بشكل عام تتعلق بفهم الناس وتصورهم لأنفسهم، ولما يعتقدون أنه مهم في حياتهم. ويتشكل هذا الفهم انطلاقاً من خصائص محددة، تتخذ مرتبة الأولوية على غيرها من مصادر المعنى والدلالة. ومن مصادر الهوية هذه، الطائفة، والدين، والاثنية، والطبقة الاجتماعية، والجنسية[٢].

إن تعبير الأمة الإسلامية كهوية مستندة إلى الدين يعبر عن ثبات

(١) الإمام الخميني، منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، ص٣٦٤.

(٢) د. علي وتوت وآخرون، المواطنة والهوية الوطنية، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت ٢٠٠٨، ص٢٢.

مفهومي حين يحيل إلى الانتماء، وهو ليس موضوع إشكال، فالفرد المسلم أيـاً كانت لغته وجنسيته، يشعـر برابطة الانتماء إلى غيره من المسلمين في أي مكان، ولكن حيـث تفرض الظروف مواجهة واقع الاختلاف يبرز التنوع فتتخذ الهوية أبعاداً أخرى لمرتكزاتها كأن تبرز اللغة مع الدين، أو الجنسية وغيرهما... إن مواجهة واقع الاختلاف ناتج عن تنوع المصالح بين الجماعات وتضاربهـا بل أيضاً عن المعطيات المتغيرة بفعل عوامل حضاريـة وثقافية وتاريخيـة وبينها قيام الـدول، وسيادتها على شعوبها وأراضيهـا، فتصبح الأمـة أو الهوية متحـددة بالدولـة وبالجنسية ولها طابعها القانوني والدستوري الذي يحظى باعتراف الأمم.

شاع فـي تجربة الإمـام الخميني استخـدام مفهوم الأمـة في خطبه وبياناتـه، كما شـاع أيضاً استخـدام مفهوم الشعب. وقـد كثر استخدام مفهوم الأمة عنده حين يتحدث عن العالم الإسلامي في تحدياته وظروفه وتطلعاته. في حين يكثر الحديث لديه عن الشعب حين الولوج إلى تجربة الجمهورية، وهو ما يمكن أن يشير إلى طابع الخصوصية الناشئة من واقع التجربـة مع عدم إهمال التأكيد علـى هوية الأمة في امتداداتها المكانية والزمانية باعتبار ثبات منظومة الغايات والقيم المشتركة.

إن طابع الخصوصية لا يعبر عن الانزواء، ولا يعبر عن الركون الضيق والحاد إلى هذه الخصوصية، بقدر ما يعبر عن تكيف التجربة مع الواقع مـا دام هذا الواقع لا يخالف المرتكزات الأساسية لمقتضيات الشريعة، كمـا يعبـر عن منظومة من الـدلالات التي ترتبط بأبعـاد وآليات تحقيق

التجربة وحدود المسؤوليات التي تنهض بها، والمسؤوليات المترتبة عليها لجهة علاقاتها التفاعلية في الداخل والخارج.

أما ركائز الخصوصية في تعبير الشعب، فبالعودة إلى كلمات الإمام الخميني في مناسبات متنوعة، تستند هذه الخصوصية إلى عناصر ثلاثة هي الاعتقاد الديني والأرض والتطلعات المشتركة.

فلناحية الاعتقاد الديني، الإسلام يشكل رابطة الأخوّة في العقيدة ويعطي الهوية المشتركة للمجتمع الإيراني، ولكن لما كانت العقيدة عابرة للأوطان وللأمكنة فإن الأرض والتطلعات المشتركة تشكلان رافداً أساسياً لإضفاء معنى على الخصوصية، وهي تتواءم مع المعطيات الحديثة لفكرة السيادة للسلطة المكونة بإرادة الشعب ولرسم حدود الواجبات والحقوق لأفراد المجتمع، مع الاعتراف بسيادة الآخرين على أرضهم. فحين شن النظام العراقي حربه على إيران وجدت الجمهورية الإسلامية الإيرانية في مسوغات دفاعها ضد الاعتداء أنه اعتداء ليس على الشعب وحده وإنما على أرض تشكل مجالاً لسيادة الشعب على أرضه. يقول الإمام الخميني في هذا الصدد «**هم البادئين بالحرب، ولو كنا نحن البادئون لكنا سيطرنا على قراهم ثم جاءوا وأخرجونا منها**». «**إن الذين يهاجمون حدودنا حتى لو كانوا مسلمين فإن الدفاع واجب. إن الدفاع عن أعراض المسلمين وأرواحهم وبلادهم يعدُّ من الواجبات**»[(١)]. و« **الإسلام الذي ننادي به لا يسمح لنا بالاعتداء على دولة ما**»[(٢)].

---

(١) الإمام الخميني، منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٨٥.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٨٦.

أمـا لناحيـة التطلعـات المشتركة، فهي تمثـل الرافد الآخـر لتعيين الخصوصيـة جـراء ممارسـة الشعب لحقوقـه سواء فـي تشكيل نظامه السياسـي أو فـي إدارتـه والحفاظ علـى سيادته. والإمـام الخميني في هـذا الصـدد يعدُّ أن من الحقوق الأولية لأي شعـب أن يمتلك حق تقرير المصيـر، وتعيين شـكل ونوع الحكومة التي يريدهـا[1]. وهو بعد تشكيل النظام السياسي مكلف بحسب رؤية الإمام الخميني الإشراف على جميع أمـور البلاد، إلى جانب الحكومة التي سيتعين عليها عدم الانفصال عن الجماهير[2].

٣- خصوصية التجربة في مدرجات الدستور الإيراني

بعد مقاربتنا لأطروحة ولاية الفقيه في طبيعة مسوغاتها وخصائصها وحـدود صلاحيات الولي الفقيـه استناداً لرؤية الإمـام الخميني نفسه، سنحـاول فـي مقاربتنا لتجربـة الجمهوريـة الإسلاميـة الإيرانية تبيان دلالاتهـا من خـلال مراجعتنا لبنـود الدستـور الإيراني لمـا يمثله هذا الدستور من أهمية في معرفة طبيعة عمل السلطة وحدودها واستشراف مـا يمكن أن تختزنه هذه البنود من قدرة على تعميم نموذجها وإسقاطه علـى مجتمعـات أخـرى قائمة علـى التنوع فـي الانتمـاءات الاجتماعية والثقافيـة والدينيـة كلبنان مثـلاً، أو استنتـاج أن هذه البنـود إنما هي مرهونة بخصوصية المجتمع الإيراني في واقعه الاجتماعي والثقافي وفي

(١) المصدر نفسه، ص٣٦٢.

(٢) المصدر نفسه، ص٣٦٣.

طبيعة علاقته بالمرجعية الدينية، الأمر الذي يعني أن هذه الخصوصية رغم أنها تبقى رهينة دائرتها الخاصة، إلا أن الالتباس سوف يبقى ماثلاً باعتبار استنادها إلى المرجعية الدينية، وهي عند عموم الشيعة ليست محصورة بدائرة جغرافية معينة. غير أنه قبل محاولة تفكيك هذه الإشكالية لا بد من الولوج في بنود الدستور لمعرفة ما تختزنه من دلالات يمكن أن تعيننا على إبداء وجهة النظر بهذا الشأن.

١-٣- الخصوصية في أبعادها الثقافية:

تنطوي مقدمة الدستور في الجمهورية الإسلامية الإيرانية على أهمية بالغة في التعبير عن خصوصية تجربة نجاح الثورة الإسلامية من خلال استخدام الدستور مفردات تعكس هذه الخصوصية من قبيل الشعب، عقائدية الثورية، الركائز الثقافية والاجتماعية وتاريخية النهضة.

فحين توضح المقدمة أن دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية «**يعبر عن الركائز الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الإيراني**»[١] يعني أسبقية المجتمع الإيراني بأبعاده المتنوعة على الدستور وعلى نظام الحكم، واعتباره بمثابة البنية التحتية التي تشكل الشروط الضرورية لقيام الدستور الذي تتحدد من خلاله طبيعة السلطة وآليات عملها، إذ لا يمكن لهذا الدستور أن يشكل مزاجاً غريباً عن طبيعة المجتمع، فالسلطة الناشئة من خلال محدداتها الدستورية

(١) انظر مقدمة الدستور الإيراني.

إذا لم تكن متوائمة مع هذا المزاج، فلا بد، والحال كذلك، من اتصافها بالقهرية وافتقادها لمقومات العدالة ومنطق التوافق العقلي والنفسي مع مقتضيات الواقع، الأمر الذي يجعلها مفتوحة على العديد من الاختلالات الناشئة عن سوء التوافق ويؤذن بعدم استمراريتها وديمومة بقائها.

تفصح المقدمة عن أن «**ميزة الثورة بالنسبة إلى سائر النهضات التي قامت في إيران خلال القرن الأخير إنما هي عقائدية الثورة وإسلاميتها**» وأن تحققها كان بفعل «**الضمير اليقظ للشعب بقيادة المرجع الديني الكبير حضرة آية الله العظمى الإمام الخميني**»[1]. وبطبيعة الحال إن إسلامية الثورة تقف بمقابل الثورات التي تحمل عناوين أخرى قد تكون غير إسلامية كالاشتراكية أو الرأسمالية أو تلك الممزوجة بين الاشتراكية والإسلام وغيرها من الثورات. في حين أن عقائديتها تحيل إلى خصوصية شيعية لجهة الاقتناع بدور المرجعية الدينية في قيادة المجتمع وفي الاضطلاع بدور سياسي أساسي في قيادة الدولة.

وبهذا المعنى تشير مقدمة الدستور بوضوح إلى إسلامية الثورة وعقائديتها التي أمنت لها شروط النجاح مع الإشارة أيضاً إلى «**عدم نجاح الثورات السابقة في إيران جراء عدم عقائديتها**» ما يعني أن الاعتقاد بمبدأ ولاية الفقيه كخط فكري إسلامي كان الأساس في نجاح

(١) انظر مقدمة الدستور الإيراني.

هذه التجربة، بمعنى آخر أن هذا الاشتراط هو أساس نجاح التجربة وأن عـدم مطابـق لعدم قيام تجربة مماثلة. ولما كان هـذا الاقتناع قد وصل إلــى حد الانسياب العام بين مكونات المجتمع تحققت الدولة الإسلامية بنموذجها القائم على أساس مبدأ ولاية الفقيه.

وعليـه فإن تطبيق نموذج الثورة وقيام الدولـة وفق مبدأ ولاية الفقيه قد انحكم إلى مسـار تاريخي وتواصلية تربوية وإعدادية أوصلت الشعب بغالبيتـه الساحقـة إلى الاقتنـاع بهذا النمـوذج، فكانت الثـورة وكانت الدولة. فالعقيدة وفق هذه الحال سابقة للدولة وليس العكس. والعقائدية هي من مكونات الشعب وليست من مكونات فئة من فئاته. وبذلك يصبح الاستنتـاج أن ولاية الفقيه لا تسقط نموذجهـا على الشعب، وإنما تطرح خطها الفكري أولاً لتكون المبـادرة إلى قيام الدولة مشروطة بشعبيتها، وهو ما يعود إلى الاستنتاج أيضاً أن الطرح الفكري لولاية الفقيه سواء في الدائرة الإسلامية أو الدائـرة الشيعية أو المجتمع المتنوع في انتماءاته الدينية كلبنان لا يثير الكثير من الهواجس باعتبار وجوب تحقق الشروط الأخرى وهي اقتناع الشعب بهذا الطرح وليس فئة من فئاته.

وثمـة دلالة بارزة في مقدمة الدستور بل وفـي سائر بنوده التي جرى فيهـا استخدام مفردة «**الشعب**» علـى أن الدستور حين استخدامه لهذه المفـردة إنمـا يشير إلـى خصوصية الشعـب الإيراني وهـي خصوصية ثقافيـة، فالدستور هو دستور دولة إسلاميـة وليس دستور دولة علمانية، والشعب وفق المنطق القرآني يشير إلى خصوصية ثقافية كما تشير إليه

الآيــة الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾[1].

وبالتأمـل فـي المــادة الأولى مــن الدستور نجــد ما يشيــر إلى رسم ملامــح الشعــب الإيراني فــي مميزاته الثقافيــة التي يتشــارك فيها مع عمــوم المسلمين ويتمايز بدائرته الخاصة المتحكمة إلى طبيعة اعتقاده بقيادة المرجعية الدينيــة. تقول هذه المادة «**نظام الحكم في إيران هو الجمهوريــة الإسلاميــة التي صــوت عليها الشعــب الإيراني بالإيجاب بأكثرية ٩٨,٢٪ ممن كان لهم حق التصويت... ولقد شارك هذا الشعب في الاستفتاء العام انطلاقاً من إيمانه بحكومة القرآن العادلة الحقة، وذلــك بعد ثورتــه الإسلامية المظفرة بقيادة المرجــع الديني الكبير آية الله العظمى الإمام الخميني** قدس سره»[2].

٢-٣- علاقة الفقيه بالدستور

تنوعت آراء فقهاء الشيعة حول سلطة وحدود صلاحيات الولي الفقيه. فهناك جماعة من الفقهاء تضمنت آراؤها تحديدات يمكن وصفها بالولاية المحــدودة والمقيدة بصلاحية القضاء وفصــل الخصومات بين الناس، والإفتــاء، والتصــرف في أمــوال القاصرين واليتامــى وغيرها ونموذجها الشهيــد الأول محمد بن مكي العاملي، والشيخ مرتضى الأنصاري وكاظم

(١) سورة الحجرات، الآية ١٣.

(٢) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة الأولى.

الحائري وعدد من الفقهاء الآخرين[1]. في حين يعتبر الإمام الخميني هذه الصلاحيات مطلقة وأن ولاية الولي الفقيه هي الولاية نفسها التي أعطاها الله إلى النبي محمد والأئمة المعصومين، فللولي الفقيه استنباط الأحكام العامة غير المحصورة بالأمور الحسبية (أموال اليتامى والقصّر) وتنفيذ الأحكام الشرعية وتشكيل الحكومة، وهو ما يطرح التساؤل حول حدود سلطة الولي الفقيه في دائرة الدولة الإسلامية وخارجها. لأن ذلك يفيد في معرفة ما إذا كانت تعني الولاية المطلقة نفياً لاعتبارات الوجود المؤسساتي للدولة الإسلامية ولاعتبارات الزمان والمكان، ولإمكان وجود حدود لصلاحيات أخرى في عرض صلاحية الولي الفقيه.

فحكومة الولي الفقيه بحسب الإمام الخميني هي حكومة دستورية بمعنى أنها رغم إطلاقيتها فهي مقيدة بقيود دستورية في تشكلها وآليات تعيين الفقيه وحدود صلاحياته وحتى زوال هذه الصلاحيات.

أ- في تعيين الولي الفقيه:

الولي الفقيه بحسب الإمام الخميني في ولايته المطلقة له ما للإمام المعصوم، ولكن الفقيه بنظر الإمام ليس معصوماً وليس منصباً بالتعيين كما هو حال الأئمة المعصومين بحسب آراء الشيعة الإمامية، لأن الفقيه حين يضطلع بمنصب إدارة وقيادة الحكومة الإسلامية إنما يتبوأ هذا المنصب انطلاقاً من شروط ذاتية وأخرى موضوعية لاضطلاعه بهذا الشأن.

---

(١) محمد مصطفوي، نظريات الحكم والدولة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، د-ت، ص٢٣٦.

الشـروط الذاتية هي بمثابة الاستعدادات والممكنات اللازمة شرطاً للولي الفقيه، كالكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه، والعدالة والتقوى، والكفـاءة الاجتماعية والإدارية، والقدرة على القيادة والرؤيـة السياسيـة الصحيحـة. وعند تعدد مـن تتوفر فيهـم الشروط المذكورة يفضّل منهم من كان حائزاً على رؤية فقهية وسياسية أقوى من غيـره[١]. في حين أن الشروط الموضوعيـة تتضح في نصوص الدستور من خلال الاعتراف الشعبي، أو التعيين من مثل الخبراء الذين أوكل لهم الدستـور في الجمهوريـة الإسلامية الإيرانية مهمـة تعيين الولي الفقيه بعد الاطلاع على الشـروط الذاتية. تقول المادة السابعة بعد المئة: بعد المرجـع المعظم والقائـد الكبير للثـورة الإسلاميـة ومؤسس جمهورية إيران الإسلامية سماحة الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ، الذي اعترفت الأكثرية الساحقة للناس بمرجعيته وقيادته، توكل مهمة تعيين القائد إلى الخبراء المنتخبين، ويقوم هؤلاء بدراسة حال كل الفقهاء الجامعين للشرائط... ينتخبـون أحد هـؤلاء ويعلنونـه قائداً. ويتمتـع هذا القائـد بولاية الأمر ويتحمل كل المسؤوليات الناشئة عن ذلك. ويتساوى القائد مع كل أفراد البلاد أمام القانون[٢].

وبهـذا المعنـى فـإن الدستـور يفصـح بوضـوح عـن دور الشـروط الموضوعية وهي التعيين المباشر للإمام الخميني في قيادة الجمهورية

(١) انظر المادة ١٠٩ من الدستور الإيراني.

(٢) أنظر الدستور الإيراني.

الإسلامية بشكل مباشر من قبل الشعب وحدد آليات انتقال هذه القيادة لغيـره من قبل الخبراء بشكل غير مباشر من الشعب بوصفهم منتخبين مـن قبله، ما يعني أن للشعب دوراً بـارزاً في تعيين من تتوفر فيه صفات القيـادة لإدارة البـلاد وبالتالي صلاحيـة عزله «**عند عجـز القائد عن إدارة وظائفـه أو فقدانـه لأحد الشروط المذكورة فـي المادة التاسعة بعد المئة**»[1].

ب- حدود صلاحيات الولي الفقيه

في معرض بيان صلاحيات الولي الفقيه يصرّح الإمام الخميني في كتابه الحكومة الإسلامية بأن الحاكم الفقيه «**يملك من الإدارة والرعاية السياسية للناس ما كان يملكه الرسول وأمير المؤمنين علي...**»[2]. هذه الصلاحيات إنما هي في معرض التنظير لولاية الفقيه المطلقة مقابل العلماء الشيعة القائلين بمحدوديتها وعدم مطاولتها الشؤون الإدارية والسياسية. وليس من المعتقد أن الإمام الخميني عنى بذلك شمولية سلطته في تفاصيل كثيرة هي من مهمات الأمة، ويتضح هذا الأمر من خلال كلام الإمام الخميني في صحيفة النور، فإذ يجد الإمام ضرورة التزام الفقيه بالقانون الذي يسري على الفقيه كما عامة الشعب يعود إلى تحديد صلاحيات هذا الفقيه حين إقامة الحكومة الإسلامية فهو يقول «**إن الفقيه ليس حاكماً بل هو مراقب**

(١) المصدر نفسه.
(٢) الحكومة الإسلامية، مرجع سابق، ص

ومشرف على حسن سير السلطة ومدى التزامها بالقانون»[١]. ولكن إذا ما طالعنا نصوص الدستور سنجد تحديداً لهذه الصلاحيات التي ربما أرستها ضرورة العبور نحو الدولة وما يفرضه قيامها من تعقيدات تستوجب تدخل الولي الفقيه. غير أن هذه التحديدات لا تختلف عما رسمه الدستور من صلاحيات لمؤسسات سياسية أخرى داخل نظام الحكم الإسلامي على غرار السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وهي تحديدات تعبر عن التمايز الوظيفي لكل مواقع قيادة وإدارة البلاد. وموقع القيادة للولي الفقيه هو واحد من هذه المواقع، ويتمايز عنها بتمايز السلطات عن بعضها عن بعض في حدود صلاحياتها والقواعد التي تحكمها في نطاق عملها الذي لا يتجاوز هذه الحدود المرسّمة في الدستور.

وبالعودة إلى صلاحيات القائد الولي الفقيه نجد أن الدستور قد حددها في إحدى عشرة وظيفة بينها:

«**تعيين السياسات العامة لنظام الجمهورية الإسلامية بعد التشاور مع مجمع تشخيص المصلحة**»، بمعنى أن السياسات العامة لا ينفرد بها القائد الولي الفقيه وحده، «**الإشراف على حسن إجراء السياسات العامة للنظام**» وهذه السياسات لم يقررها الولي الفقيه وحده.

«**إصدار الأمر بالاستفتاء العام**» ما يعني أن هناك سلطة للرأي العام

---

(١) مسعود بو فرد، الديمقراطية الدينية، مصدر سابق، ص٢٣٢.

لا بـد من الأخـذ بنتائجها. وقد سبـق العمل بهذا الاستفتـاء حين قيام الجمهورية الإسلامية التي صوت الشعب لقيامها.

«**القيـادة العامـة للقـوات المسلحـة**» وقد تحددت وظيفـة السلطات المسلحـة بالدفاع عن البلاد وحماية الثورة، و«**إعـلان الحرب والسلام والنفيـر العـام**». وللإمـام الخمينـي رأي فقهي في الحـرب التي يعلنها الولـي الفقيه وهي حـرب دفاعية إذ ليس للولي الفقيـه صلاحية إعلان الجهـاد الابتدائي وهو متـروك بحسب رأيه للإمـام المعصوم[1]، «**حل مشكلات النظام التي لا يمكن حلّها بالطرق العادية من خلال مجمع تشخيص مصلحة النظـام**» و «**إمضاء حكم تنصيب رئيس الجمهورية بعـد انتخابـه، وعزلـه مـع ملاحظـة مصالح البـلاد بعد صـدور حكم المحكمـة العليـا بتخلفـه عـن وظائفـه القانونيـة أو بعـد رأي مجلس الشورى بعدم كفاءته السياسية**»[2].

والمتأمـل في هـذه الصلاحيات المحددة في الدستـور للولي الفقيه كقائـد للنظـام الإسلامي يجدهـا لا تختلف عن الكثير مـن صلاحيات رؤساء الدول في العالم المتقدم في النظم العريقة في الديمقراطية، بل تقل عما في العديد من دول العالم الثالث.

(١) راجع كتاب تحرير الوسيلة للإمام الخميني، باب الجهاد.

(٢) راجع الدستور الإيراني، البنود المتصلة بصلاحيات الولي الفقيه.

ج- صلاحيات الولي الفقيه خارج البلاد

إن البحث في حدود صلاحيات الولي الفقيه خارج البلاد نابعة من طبيعة العلاقة بين الفقيه المجتهد وأتباعه المقلدين بغض النظر عن جنسياتهم. في التصور الشيعي الإمامي هناك الفقيه المجتهد العادل وهناك الأتباع المقلِّدون. والفقيه ليس واحداً بل قد تتعدد المرجعيات الفقهية بين المقلدين. وبحال كان الولي الفقيه الذي يقود الحكومة الإسلامية مرجعية فقهية فإن فتواه تسري على المقلدين خارج البلاد، وهي وظيفة فقهية على غرار سائر المرجعيات الدينية، في حين أن تعاطي الحكومة الإسلامية خارج البلاد مسنودة إلى الحكومة عبر مؤسساتها التي تناط بها وظيفة التعاطي مع الشؤون الخارجية للبلاد.

لما كان الولي الفقيه القائد للنظام الإسلامي ملتزماً بالقوانين ومراعياً لها أولاً كفرد بين سائر أفراد الشعب، ومن ثم ملتزماً بعمل المؤسسات الحكومية في النظام، إنما يكون ذلك أيضاً من خلال القوانين والصلاحيات الناتجة عن الجهات والمؤسسات الحكومية في رسمها لسياساتها الداخلية والخارجية وبما تضطلع به من آليات تنفيذية لتطبيق هذه السياسات والتي لا بد لها من مراعاة القانون الدولي في علاقة الجمهورية الإسلامية بغيرها من الدول عبر الدبلوماسيات المعتمدة بحسب العرف والقانون الدولي. وتأكيداً على دور الحكومة في رسم السياسات وخصوصاً الخارجية منها، يرى الإمام الخميني في رسالة قد أرسلها إلى مجمع تشخيص مصلحة النظام، أن على أعضاء

مجلس صيانة الدستور أن يفكروا في مصلحة النظام، والأخذ بعين الاعتبار فاعلية الزمان والمكان ودورهما في الاجتهاد واتخاذ القرارات ثم يؤكد أن الحكومة الإسلامية هي التي تعين الفلسفة العملية للتعامل مع الشرك والكفر ومع التعقيدات الداخلية والخارجية[1].

فالرسالة تشير إلى دور هذه المؤسسات. فالحكومة تعمل أولاً عبر وزارة الداخلية والخارجية على رسم هذه السياسة ومن ثم عبر مؤسستي تشخيص المصلحة، ومجلس صيانة الدستور اللتين تنظران في قرارات مجلس الشورى إذا ما خالفت موازين الشريعة أو الدستور»[2].

أما في العلاقات الخارجية فقد حدد الدستور مبادئ السياسة الخارجية على أساس «**عدم الانحياز تجاه القوى التسلطية وتبادل العلاقات السلمية مع الدول غير المحاربة**»[3] و«**دعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين في أية نقطة من العالم وفي الوقت نفسه لا تتدخل في الشؤون الداخلية للشعوب الأخرى**»[4].

وإذ يوضح الدستور احترام السيادة الداخلية للدول الأخرى، فالشعوب هي التي تقرر مصائرها في سائر الميادين وليس للجمهورية الإسلامية التدخل بشؤونها. أما دعم النضال المشروع للمستضعفين ضد المستكبرين سواء في العالم الإسلامي أو في غيره فلا يعني تجاوز

---

(١) مسعود بو فرد، الديمقراطية الدينية، مرجع سابق، ص٢٣٢.

(٢) دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، المادة ١١٠.

(٣) المرجع نفسه، المادة ١٥٢.

(٤) المرجع نفسه، المادة ١٥٤.

مـا هو معمول به لا سيما إذا أدى التدخـل إلى المساس في شؤون الدول الأخـرى. فالدعم هو دعم معنـوي، وليس عسكرياً، باعتبـار أن القوات المسلحـة، الجيشـ والحرس الثوري، منـاط بها «**الدفاع عن استقلال البلاد ووحدة أراضيها، والدفاع عن نظام الجمهورية الإسلامية**»[1].

د- طبيعة الأحكام

إن إقامـة الحكومـة الإسلاميـة هـي مـن المتعينات الواجبـة وعلى المسلمين إقامتها لتطبيق شريعة الإسلام.

إن تعبيـر الإمـام الخمينـي إذا ما أُخـذ على أنه بمثابـة الفتوى التي ينبغي على المقلدين الالتزامها سواء داخل النظام الإسلامي أو خارجه. ليس جامداً إذا ما أُخذت هذه المصاديق مع اقترانها بالزمان والمكان والمصالـح المرتبطة بحـال المسلمين والتي ينبغي فيهـا للفقيه معرفة الواقـع. ومن هنـا ثمة فوارق بين الأحكام الصـادرة عن الفقيه كأحكام أولية وتلك الصادرة كأحكام ثانوية. الأحكام الأولية هي أحكام كلية غير مطبقـة على مصاديقها الخارجية كقـول الفقيه الصلاة واجبة أو الحج واجـب في حين أن الأحكام الثانويـة هي أحكام شرعية وضعت للعناوين الطارئة[2].

فإذا كان وجـوب إقامة الحكومة الإسلامية يعـد من الأحكام الأولية الأساسيـة، بمعنـى أن وجـوب إقامـة الحكومـة الإسلامية هـو كالقول

---

(١) المرجع نفسه، المادة ١٤٣.

(٢) محمد علي التسخيري، حول الدستور الإيراني، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، إيران ٢٠٠٥، ص١٨٣.

بوجوب الصلاة، غير أن حيثيات إقامتها قد ترتبط بعناوين فرعية أخرى تستوجب أحكاماً من النوع الثانوي خصوصاً مع تزاحم الواجبات كالواجب الذي يقتضي إنقاذ الغريق أو إقامة الصلاة في وقتها، أو البدائل حين لا يوجد ماء للوضوء، أو أكل لحم الميتة وغيرهما.

وهو ما ينطبق على حال وجوب التزام المسلمين بإقامة الحكومة الإسلامية بالعنوان الأولي. ولكن هذا الوجوب سيكون محكوماً للعناوين الثانوية مع متغيرات المكان والزمان، على غرار وجود عدد قليل من المسلمين في الصين أو في بعض البلدان الأوروبية، أو في غيرها، إذ تصبح إقامة الحكومة الإسلامية بحاجة إلى الأحكام الثانوية كونها من العناوين الطارئة.

والحالات الطارئة هي من قبيل الضرر، والعسر، والحرج، والإكراه والخوف[1]. ولذلك نجد الحكم الثانوي يعبر عن مرونة تشريعية تستجيب للحالة الضاغطة بمقدار ما تحمله من ضغط والأحكام الثانوية كالأحكام الأولية لها مصاديقها في القرآن الكريم ﴿**إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخنزير وَمَا أُهِلَّ بِه لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلا عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾[2] و﴿**وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾[3]. كذلك جاءت الروايات لتتحدث عن عناوين أخرى، فعن

---

(١) المصدر نفسه، ص١٨٠.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٧٣.

(٣) سورة الحج، الآية ٧٨.

الإمام الصادق عليه السلام قال: «**قال رسول الله** صلى الله عليه وآله وسلم **رفع عن أمتي تسعة: الخطأ، والنسيان، وما أكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، والحسد، والتفكر في الوسوسة في الخلق وما لم ينطق بشفة**». وهو ما ذكر في كتاب وسائل الشيعة وذكرته الصحاح(١).

٤- تصدير الثورة خارج إيران

راجت مقولة تصدير الثورة الإسلامية الإيرانية إلى الخارج منذ نجاح الثورة بتثبيت دعائمها. وما زالت هذه المقولة سائدة حتى وقتنا الحاضر بعد مضي عقود من الزمن على قيام الثورة الإسلامية هذه.

وقد عمد الغرب إلى الاستفادة من شعارات الثورة عبر التضخيم والتمويه والتحريض وزرع الخوف لدى الأنظمة وبث الذعر بين الشعوب من أهداف توسعية مزعومة لإيران. وقد حقق نجاحاً ملحوظاً في إقناع العديد من دول المنطقة بأن رياح الثورة قد تهب عليها ما لم تبادر إلى اتخاذ الإجراءات الكفيلة بحماية نفسها بالمزيد من الالتصاق بالغرب.

تبياناً لحقيقة هذا الشعار لا بد من العودة إلى أقوال مؤسس الثورة للوقوف على الدلالات الحقيقية لهذا الشعار وحيثيات تطبيقه خارج إيران بحسب قائدها ومؤسس دولتها الإسلامية. ولا بد من الإشارة في هذا المجال إلى أن شعار التصدير يستمد قوته ودافعيته من طبيعة الإسلام نفسه كدعوة توحيد عالمية باعتباره خاتم الديانات، ومن

(١) محمد علي التسخيري، حول الدستور الإيراني، مرجع سابق، ص١٨٢.

التجربــة التاريخية لتطبيق الإسلام نفسه كديــن ودولة بعد وفاة النبي، حيث لم تكن هذه الدولة قد ارتكزت على مبدأ الأرض بالمفهوم الحديث أو على مبدأ تعدد الخلافة.

دون الولــوج إلــى طبيعة الأحــكام الفقهية فــي مبانيهــا ومصادرها وتكيفهــا مع واقــع الحال فإن مقاربــة تجربة الجمهوريــة الإسلامية في علاقاتهــا الدولية وطموحاتهــا المستقبلية تكشف عن طبيعة فهم الثورة لتطبيق الإسلام كدين عالمي.

٤-١ معنى تصدير الثورة

الثــورة الإيرانيــة هــي إسلامية فــي منطلقاتهــا وتطبيقاتهــا، وهي استنــاداً إلــى ذلك وبلا ريب تنطلق من أن الديــن الإسلامي عالمي وهو للنــاس كافة. وانطلاقاً من ذلك يحضر السؤال حول ما إذا كانت الثورة بمنطلقاتهــا هذه تسعى إلى أسلمة الأنظمة والمجتمعات وجعلها نموذجاً مطابقــاً للنموذج المعمول به في إيران بعد الثــورة بمعنى أنها تريد نقل هذه التجربة إلى الآخرين عبر الإخضاع والجبر، أو أنها تسعى لتصدير الإسلام كدعوة توحيد.

بالعــودة إلى تصريحات الإمام الخمينــي لا نعثر على ما يدل على أن الثورة تسعى لتغيير الأنظمة على قاعدة جعلها مرتبطة بالولي الفقيه لأن معنى التصدير هو بحسب الإمــام الخميني «**التعريف بالإسلام في كل**

أنحاء العالم»[1] إذاً هي دعوة توحيد ودعوة لمعرفة الإسلام. والدعوة مشتقة من الداعي الذي يخاطب الآخر عبر الحوار والإقناع.

والمعنى الآخر هو دعوة إلى اليقظة، وليس دعوة لفتح البلدان وإخضاعها. وهذه اليقظة هي يقظة الشعوب والحكومات جراء أمر ما. وهذا الأمر هو انعدام فرص العدالة عبر التسلط ونهب خيرات الشعوب. يقول الإمام الخميني في معنى تصدير الثورة «**لا تفسروا خطأً معنى قولنا إننا عازمون على تصدير الثورة إلى كل مكان بأننا نريد فتح البلدان. إننا نعتبر جميع البلدان الإسلامية كبلدنا، ويجب أن تبقى هذه البلدان على حالها، ولكن نريد لهذه اليقظة التي تحققت في إيران في إبعاد القوى العظمى وقطع أياديها عن ثرواتنا، أن تحصل لدى كل الشعوب»**[2]. لا نجد في هذا الكلام عن معنى تصدير الثورة أنه دعوة جهادية أو دعوة إلى تغيير الأنظمة في نوع الحكومات السائدة لديها أو في اعتناق وإتباع شعوبها. لمذاهب معينة وإنما هي دعوة إرشادية للمزيد من الحرية والاستقلال عن التبعية للقوى العظمى الناهبة لخيرات شعوبها، وهي دعوة إلى المزيد من الحرية داخل البلدان نفسها، وإلى المزيد من الالتصاق بين الشعوب والحكومات عبر الابتعاد عن الظلم ومراعاة مبدأ العدالة. يقول الإمام الخميني في هذا الصدد «**إننا نريد تحقيق المصالحة بين الشعوب والحكومات،**

(١) الإمام الخميني، منهجية الثورة الإسلامية، مصدر سابق، ص٤٤٣.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٧.

لا نريد أن تبقى الحكومة ظالمة، ونريد أن لا يبقى الشعب معادياً للحكومة»[1].

٢-٤- وسائل تصدير الثورة

بعد تحديدنا لمعنى تصدير الثورة، بحسب قائدها ومؤسسها الإمام الخميني، والتي وجدنا أن معناها يقف عند حدود الدعوة. إلى تصدير معاني الثورة وقيمها، أي رسالة التوحيد، كمبدأ إيماني، والعدالة والحرية كقيم اجتماعية، لا بد من الوصول إلى تبيان الوسائل التي يتعين على الثورة اعتمادها، وهي بلا شك تضيف بعداً آخر في فهم معاني تصدير الثورة. وهذه الكيفية تتجلى من خلال تحديد هذه الوسائل استناداً إلى فهم السياسات المعتمدة من قبلها والتي جرى تحديدها عبر كلمات الإمام الخميني نفسه حيث رسم حدودها وآلياتها، وهذه الوسائل هي:

أ- الدعوة السلمية

أن تكون الدعوة سلمية يعني غياب مبدأ الجهاد والقتال في نشر الدعوة والنظر إلى الشعوب أيضاً على أنها ليست معادية. يستلهم الإمام الخميني ذلك من طبيعة الإسلام ومنطلقاته، يقول في هذا الصدد: «**إن الأحكام الإسلامية هي أحكام سلمية، ونريد أن تكون جميع الفئات مسالمة، بما إن محتوى الثورة الإسلامية الإيرانية يقوم على العدل الإسلامي الذي تلتزم به فلا يمكنها الظلم والاعتداء على حرمة الآخرين»**[2].

(١) المصدر نفسه، ص٤٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٣٨.

بهذه العبارة نجد أن لا مجال لإكراه الآخرين على القبول بما يطرح عليهم مع الالتفات إلى الكلمتين الأخيرتين في هذه العبارة «**حرمة الآخرين**»، الآخر هو المختلف في الثقافة والدين، هو كينونة بحد ذاته يكشف عن هوية مغايرة، وهذه المغايرة هي محترمة بحسب دلالات العبارة بل يصل احترامها إلى حد الحرمة أي المنع والامتناع عن التعرض لها بموجب الأحكام الإسلامية. فهذا حكم إلهي وليس إدارياً أو ظرفياً، وحرمة الآخرين تعني ما يعتقد به الآخر أنه خاص عنده، سواء في أرضه أو معتقده. والدعوة السلمية كأسلوب ينبغي إتباعه، وسيلته الإعلام وليس السلاح. وتأكيداً لذلك يصرح الإمام الخميني بقوله: «**عندما نقول بأننا نريد تصدير الثورة فهذا لا يعني أننا نريد أن نستقل الطائرات ونهاجم البلدان الأخرى، فهذا ما لم نقله نحن، ولا يمكننا قوله، لكننا قادرون من خلال الأجهزة التي نملكها كالإذاعة والتلفزيون والصحافة والجماعات التي تسافر إلى الخارج أن نعرّف الإسلام كما هو، وهذا الواجب يشمل جميع المسلمين وليس الشعب الإيراني وحده. من خلال الإرشاد يدخل الإسلام قلوب الناس، وهذا الفن يأتي من أحكام الإسلام، لا من خلال المدفع والدبابة**»[1].

ب- تقديم النموذج العملي في الخارج

الدعوة السلمية من خلال وسائل الإعلام قد تقتصر على البعد

(١) المصدر نفسه، ص٤٤٧.

التنظيري الذي يحتاج إلى التدعيم في أبعاد أخرى عملية تعبر عن صدقية التزام هذا المبدأ، وتعزز من إمكانات تحقيق هذا الهدف. وهذا البعد يتجلى في ميادين شتى، في العلاقات التي ستقوم عليها السياسة الخارجية للجمهورية الإسلامية، وفي أداء النخبة من المثقفين والدبلوماسيين ورجالات الدولة في الداخل والخارج والذين سيتعين عليهم بحسب الإمام الخميني أداء دورهم وفق هذا المنوال. ففي معرض السياسة الخارجية التي تعبر عن احترام سيادة الدول، وخيارات الشعوب يؤكد الإمام الخميني أن سياسة الدولة الإسلامية هي حفظ الاستقلال، وحرية الشعب والحكومة، ولا فرق في ذلك بين القوى العظمى... حتى أمريكا «**لو تعاملت مع إيران من خلال الاحترام فسوف نلتزم بالاحترام المتبادل ونتعامل معها بشكل عادل فلا نظلمها ولا تظلمنا**»[1]، وكذلك روسيا وغيرها من دول العالم ودول المنطقة. فالمعيار هو السلام كأساس، وهو يقوم أيضاً على مبدأ العدالة وعدم الظلم. يقول الإمام الخميني في هذا الصدد «**نأمل أن يقوم السلام العالمي على أساس استقلال الشعوب وعدم التدخل في أمور بعضهم البعض، ومراعاة مبدأ السيادة الكاملة لدول المنطقة. وإن أي اعتداء على دول العالم الثالث والبلدان الإسلامية، يعدُّ خلافاً للموازين التي يجب أن تكون أساساً للسلام بين الشعوب**»[2].

وعلى أساس هذا الاعتبار للاحترام المتبادل للسيادة والاستقلال

(١) المصدر نفسه، ص٤٤٠.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٠.

واللذيـن ينطلقـان من أساسـات السلام والعدل وانتفـاء الظلم يتجسد النموذج العملي الذي ستسلكه الثورة في علاقاتها الخارجية. ففي الوقت الـذي تصون فيه سيادتها واستقلالهـا، تحافظ على عدم المسّ بسيادة واستقلال الآخرين، ولكن دون أن يعني ذلك الانغلاق والانزواء. فتصدير الثـورة يبقى ماثلاً في بعـده السلمي وفي تقديم التجربـة في منظورها القيمـي. فالعلاقات الحسنـة والمرتكزة علـى مبدأ العدالـة إنما تكون إحـدى النماذج التي تقدمها الثورة فـي مقابل الدول العظمى في سعيها للهيمنـة علـى استقلال الدول والشعـوب الأخرى، والتـي أدارت ظهرها لقيمها الحضارية وهي الحرية والديمقراطية التي نشأت عليها.

لا يقتصـر النمـوذج العملي على أداء الدولة فـي السياسة الخارجية وإنمـا يشمل مسلكية العاملين فيهـا وخصوصاً أعضاء السلك الخارجي الذيـن ينبغي لهم تقديم النموذج في الجانب المسلكي والأخلاقي. ففي توجيهاتـه لسفراء الجمهورية الإسلامية للخـارج يحدد الإمام الخميني رسالـة ودور هؤلاء السفراء ويلفت انتباههم إلـى أن تصدير الثورة إنما يكون من خلال التزامهم السلوك العملي وخاصة في المسائل الأخلاقية، ومـن خلال التـزام الآداب الإسلامية التي تستحوذ علـى أنظار الناس، والتـي لا بـد للآخرين من تقبلهـا بسحب فطرتهم الطبيعيـة والسليمة، وهذا الأمر ليس منوطاً بالسفراء بل بكل الإيرانيين الذين يسافرون إلى الخارج[١].

(١) المصدر نفسه، ص٤٥٠-٤٥١.

ج- العدالة الاجتماعية

العدالـة الاجتماعيـة التـي يشكل الاقتصـاد أحد أبعادهـا تتخذ في الإسـلام بعداً عادلاً يـراد له أن يشق طريقه بيـن الناس. وعندما طرح الإمـام الخمينـي العدالـة لتكـون أحـد ركائز النظـام فـي الجمهورية الإسلاميـة فإنهـا طرحت لديه في مقابـل الرؤى الاقتصاديـة العالمية بشقيهـا الاشتراكـي والرأسمالـي حيـث راح كـل منهما يقـدم نموذجه للعالـم على أنه النموذج الذي يجسـد العدالة الاجتماعية. وبحسب فهم الإمـام الخميني فإن الإسلام لا يؤيـد الرأسمالية الظالمة الجشعة التي تحـرم الجماهير المظلومة، بل يرفضها رفضاً جاداً في الكتاب والسنة، ويعتبرهـا مخالفـة للعدالة الاجتماعية، كذلك فليس فـي الإسلام نظام على غـرار النظام الشيوعـي، والماركسي اللينينـي، لأن الإسلام نظام معتدل يعتـرف بالملكية ويحترمهـا ويضع حـدوداً لظهورها والتصرف بهـا[١]. بهذا المعنى فإن العدالة التـي ستتجسد في النظام الاقتصادي للثـورة هـي بمثابة النموذج الـذي سيتعين على الثـورة أن تقدمه للعالم كإطـار رؤيـوي يطرح فـي مناخـات الحريـة للاستفادة منه فـي سبيل خلاص البشريـة الساعية إلـى تجسيد مفهوم العدالـة والإصلاح. وهو مـا يتعين علـى المثقفين الإسلاميين جميعـاً أن يسلكوا من خلال العلم والوعـي الطريق لتغيير العالم الرأسمالي والشيوعي[٢]، مع الالتفات إلى

(١) المصدر نفسه، ص٤٤٩.

(٢) المصدر نفسه، ص٤٤٢.

عـدم سلوك فتح البلاد بالجهاد والتعامل مع الناس بالعنف بل بالسلوك الحســن والدعوة قدر الإمكان، فالجميـع أحرار ليختاروا ما يشاؤون، إلا عند الإحساس بالمؤامرة[1] فيجب الدفاع وصدّ المهاجم.

(١) المصدر نفسه، ص٤٧٣.

الفصل الثاني

الأبعاد الرؤيوية لتجربة حزب الله

تمهيد

بعد مقاربتنا لأطروحة ولاية الفقيه كما طرحت لدى الإمام الخميني لا بد من محاولة الولوج إلى تجربة حزب الله في معرض رؤيته السياسية لاستطلاع المباني الأساسية التي استند إليها الحزب في محاولة التوفيق بين منطلقاته وولائه لأطروحة ولاية الفقيه وبين الواقع اللبناني القائم على التنوع الشديد في تكويناته الاجتماعية القائمة على تعدد الطوائف. وسوف يتم الاستناد في هذا المجال إلى أدبياته المنشورة خصوصاً في مراحل التأسيس ومن ثم استكناه مضامين أطروحة ولاية الفقيه على أن تتم المعالجة في هذا الفصل من خلال عنوانين أساسيين هما هوية حزب الله ومن ثم رؤيته السياسية. وبما أن هذه العبارة الأخيرة تجد تسويغها من طبيعة المقارنة ذاتها إلا أن مقاربة الهوية نجدها من قبيل الضرورة المنهجية، ذلك أن هوية الحزب ومنطلقاته هي إسلامية بامتياز وتشكل رافداً أساسياً في بناء الرؤية السياسية لكونها تقوم على فهم الذات وفهم الآخر وهما مفهومان يشوبهما الكثير من التعقيد خصوصاً في واقعنا الراهن أي مع قيام المجتمعات السياسية التي باتت تستند إلى تسويغات قانونية ودستورية متجاوزة ما كانت عليه في عهود تاريخية سابقة حيث باتت الأمة تعيش في أكثر من دولة واحدة وفي بقاع

جغرافيــة متنوعة، وبات الآخر منظوراً إليه وفـق أسس ومرتكزات بالغة التنوع والتعقيد.

١- الهوية والخطاب

بدايــة يمكننا الاستنــاد إلى بعضـ التحديدات للارتـكاز عليها على غـرار مفهوم الهوية دفعاً للالتباسات التي قد تنشأ في هذا المجال قبل عرض هذه الآراء حول هوية لبنان. ذلك أنه من الضروري تحديد وجهة البحث ومركوزاته المفاهيمية احترازاً من الوقوع في التعميم الذي يغيِّب إمكانية القبض على زمام المشكلة.

الهويــة تعني اللغــة، إن الشــيء هو نفســه بوصفه متميــزاً عن غيره أو مشتركــاً مع شيء آخــر بالصفات والخصائص عينهــا. وثمة تعريف للمفكر الفرنسي «**ميكشيللي**[١]» ينطلــق من معطيات نفسية واجتماعية ومعنويــة، ما يعني أن الهويــة هي وحدة من العنـاصــر المادية والنفسية المتكاملة التي تجعل الشخص يتمايز عن سواه ويشعر بوحدته الذاتية.

غيــر أن الهوية ليست فقط ما تشكله مــن عناصر فعلية مشتركة بين عناصرهــا، بل هــي أيضاً تمثل ما يطمــح إليه أعضاؤهــا، وما يعتقدون بوجوب بلوغه، ولذلك فهــي تشكل دافعاً رئيسياً للعمل من أجل تحقيقها والدفاع عنها والاحتفاظ بها.

---

(١) الهوية، ترجمة علي وطفة، دار الوسيم، دمشق ١٩٩٣.

ما يمكن استخلاصه من التعريفات الواردة على سبيل المثال – لا الحصر – يبين أن ثمة وجهين للهوية الأول ما يتصل بحالة الكينونة التي تعيشها جماعة أو أمة أو شعب يشد أفرادها بعضهم إلى بعضهم صفات مشتركة تشعرهم بنوع من الوحدة الاندماجية التي تصير فيها الجماعة ذاتاً واحدة. والوجه الآخر يتصل بالصيرورة أو يتصل بغاية تسعى إليها الجماعة وهي بلوغ غاية الهوية بمعنى أن ثمة هوية تحظى بالوجود العيني ولكن هذا الوجود يحتاج إلى وعيه من قبل الأفراد أو إزالة ما يمكن أن يحصل من الالتباسات التي تثار حوله من ناحية التفكير النظري.

١-١ معالم الذات الجماعية لأمة حزب الله

لا بد لأي حركة أو تنظيم إرادي كان أو فطري، من وجود عناصر مشتركة ومتوالفة تؤدي إلى تكوين ذات جماعية تشد أفرادها بعضهم إلى بعض وترسم معالم التفارق عن الذوات الأخرى التي تشذ عنها، أو تكاد تقترب منها من خلال التشارك في بعض العناصر المشتركة لكن دون أن تضوي إليها أو تتدامج معها لتصبح ذاتاً واحدة. تلك هي الذات التي تعني الهوية مقابل الذوات المتغايرة التي تعني الآخر.

عناصر التشارك في الذات قد ترتكز على التراث أو اللغة أو العقيدة والأيديولوجيا أو المصلحة المسنودة إلى الواقع المعيشي، أو غيرها من عناصر التشارك التي تنسج وشائج ضامرة وبارزة لدى الأفراد في إطار من الوحدة النفسية والشعورية ووحدة التصور لأنفسهم أولاً،

ومـن ثم للآخرين على أنهم ذوات متغايرة. فالهوية تعبر في آن معاً عن خصوصية وفرادة ومماثلة في إطار النحن الجماعية.

فمن نحن ؟

ما هي أهدافنا؟

ماذا ننشد؟

وما هي منطلقاتنا؟

تجـد جوابـاً لهـذه الأسئلة فـي أي حركة منظمـة أو انتظـام حزبي بالاستنـاد إلى السلوكات الجماعيـة الهادفة أو من خلال الخطاب الذي يفصح بطريقة علنية عن هذه الذات تعريفاً بها لأفرادها وللآخرين.

وبخصوصـ حـزب اللّه تتحـدد هذه الـذات أو الهويـة، انطلاقاً من العودة إلى الأدبيات المنشورة أو إلى الخطاب الخاص بتحديد الأهداف والمنطلقـات. وهـي بأي حال لا تشير إلى ندرة باديـة بقدر ما تشير إلى دلالات عميقة الأثر في الإفصاح عن الهوية. علماً بأن خطاب حزب اللّه ما زال في طور الاكتمال التدريجي لكون حلقاته ما زالت ترتسم معالمها مع معطيات الواقع اللبناني المتغاير وغير المنسجم، في حركة تعبر عن سيـرورة تواصلية، في مجتمـع يحفل بالكثير مـن التناقضات المفتوحة على أطر التجاذبات الداخلية والخارجية والتي هي من سنخية المجتمع اللبناني المتعايش والمتنافر في آن معاً.

علـى هـذا النحو، يمكـن الارتكاز علـى عينة من خطـاب حزب اللّه وهـي الرسالـة المفتوحة التـي وجهها إلـى اللبنانيين والعالـم، والتي

تفصح عن هذه الذات أو عن الهوية، على أنها تشكل حقلاً تحليلياً لشبكة مفرداتها والحقل الدلالي لمعانيها مع الأخذ بعين الاعتبار كيفية تعاطي هذه الهوية مع الواقع الذي لا بد أن تتفاعل معه عبر آليات من العمل والسلوكات الهادفة، فضلاً عن استكشاف أبعاد الهوية المختزنة في منطويات المفردات أو الخطاب المكتوب. ففي الرسالة مفردات ركنت في صفحات قليلة على غرار أمة حزب الله، الأمة الإسلامية، المستضعفين، المستكبرين، الأصدقاء.... وولاية الفقيه، تشكل معاً توليفة بين العام والخاص.

فالخاص يقع في مفردة وحيدة هي ولاية الفقيه فيما يسري العام على سائر المكونات المفهومية. الخاص هو بمثابة المحور الأساس في شبكة المفردات لكونه يرسم ملامح الذات المتغايرة مع الآخر من جهة ويحدد أطر العلاقة بين هذه الذات والآخر من جهة أخرى.

أ- الدائرة الولائية:

لا بد للذات الجماعية من الانطلاق نحو الفعل الذي يشكل أحد الحلقات التواصلية بين المنطلقات والغايات.

فالذات الجماعية ليست جامدة بمعنى أنها ليست ذاتاً لذاتها، إنما هي ذات حركية، في حين أن حركتها لا تعبر عن سيرورة الذات نفسها في حركة تحيلها إلى ذات أخرى تتبدل بحسب ظروف الواقع، بقدر ما تعبر عن انطلاقها نحو غاياتها.

وانطلاقاً من حركة الفعل نحو تحقيق الأهداف، لا بد من ارتكاز الفعل على قاعدة وظيفية تؤدي بطبيعة الحال إلى تمحور الذات الجماعية في صنفين من الأفراد، ليس من منطلق الولاء وإنما من منطلق حركة الفعل. هذان الصنفان هما النخبة الولائية التي تنضوي إلى التنظيم الحزبي وجمهور الناس من الولائيين.

يطلق على الصنف الأول النخبة (العلماء، أفراد المستويات التنظيمية المختلفة والتعبئة العامة) في حين أن أدراجها في إطار النخبة الحزبية ليس إدراجاً تراتبياً من الناحية الولائية وإنما لاستيفائها الشروط المحددة التي تسمح بهذا التوصيف وغالباً ما تحدد هذه الشروط بالسن، ودرجة الالتزام والاستعداد لتحمل الصعاب، والوعي العقدي. وهذه الشروط تعبر عن انتخاب ذوي المؤهلات التي تعينهم على الفعل والحركة، فهذه النخبة هي الأكثر تحملاً للصعاب ومشقات العمل، وهي الأكثر وعياً للمنطلقات والأهداف وأكثر إدراكاً للواقع في حركته وتناقضاته، وأفضلها قدرة على تمثل العقيدة واختلالات الحاضر، في نقلها إلى وعي الجمهور الولائي.

تشكل قاعدة الالتزام بولاية الفقيه مرتكزاً أساسياً ومحدداً نوعياً يرسم هذه الهوية لا بمعنى الملامح، بل بمعنى الجوهر الذي لا تنفصل عراه عن الذات الجماعية، والذي يعمل على تعضيد الأفراد وتصليب الوشائج التضامنية بينهم، وهكذا فإن انتساب حزب الله إلى الولي الفقيه، والذي يفصح عن هويته الخاصة، كان حريصاً على الإحاطة بما

يترتب عليها من إشكالات تطعن في كيفية التوفيق بين هويته الخاصة والهوية الوطنية.

ويقدم الحزب أدلة على التزامه الوطني بالاستعداد للتضحية بالنفس وبمجاهدي المقاومة الإسلامية وشهدائها في سبيل تحرير الأرض الوطنية في مقابل تخلي الآخرين عن واجبهم الوطني في الدفاع عن الأرض والوطن. أما فيما يتصل بالشعور بالهوية كانتماء فيرى حزب الله أن هناك تشاركاً ثقافياً بين اللبنانيين بمختلف مكوناتهم وهذا الرابط لا يقوم على الجغرافيا فحسب وإنما على التاريخ واللغة وبهذا المعنى يقول الشيخ نعيم قاسم «**إن حس القرابة الذي يشعر به التابع لحزب الله تجاه مواطنه لا يتأثر بانتمائه الديني**».

وهكذا على الرغم من الرابط الفكري القوي بين الشيعي اللبناني والشيعي الإيراني أو الشيعي العراقي فإن التقاليد والأعراف والقواعد المشتركة بين الشيعي اللبناني والمسيحي اللبناني تجعله مختلفاً ثقافياً عن الشيعي الإيراني أو العراقي. ويلاحظ د. علي فياض أن الأمر نفسه يصحّ بالنسبة إلى إيران، فالحدود المعينة بينها وبين العراق تنم عن انتماءات شعبها وولاءاته القومية المتميزة[١].

(١) أمل سعد، حزب الله الدين والسياسة، م. س، ص ١٠٠.

ب- الدائرة الانتمائية:

الـذات الانتمائية هي الـذات التي تدخل في دائـرة الهوية، غير أنها انتمائية وليست ولائيـة بالمطلق، للاختلاف الحاصل بين حالة الانتماء وحالـة الـولاء في بعض الجوانـب. إذ ليس كـل انتماء يعبر عـن الولاء. فالانتماءات تبقى بطبيعة الحال منفتحة على دوائر عدة كانتماء الإنسان إلـى أسـرة أو عشيـرة أو طائفـة أو حـزب أو جمعية أو لمـكان العمل أو القرية أو المدينة أو الوطن في آن معاً. ولكن بحال حصول التجاذب في الموقف بين الانصياع لخدمة هدفين في دائرتي الانتماء فيكون الترجيح لأحدهمـا بمثابة حالة ولائية. على هذا النحـو، فثمة دوائر انتماء تدخل ضمـن مكونات الهوية ينطلق بمساحـات تتسع وتضيق في آن معاً،ولكنها تمتلك إمكانية التحول إلى ذات ولائية مقرونة بالفعل الذي تتفاوت درجة حدوثـه أو الاستعـداد للقيام بـه، إلى التزام يزاوج بيـن الإيمان بمجمل الأهداف والإيمان ببعضها حيث يقتضي هذا الإيمان الانطلاق في حركة منسجمة نحو هذه الأهداف.

فإحـدى دوائـر الانتماء تحيل فـي تشاركها مع الـذات الجماعية من منظـور التشارك فـي الانتماء للدين وللتراث الشيعـي المستحضر دوماً فـي البنية الذهنية للأفـراد. وهذه الدائرة تكون فـي العادة مستدمجة لأهـداف الذات الولائيـة (مقاومة مشاركة سياسيـة) ولكنها لا تتحرك باتجـاه التعبير عنها في الميدان العملي لنأيها بنفسها عن المشاركة في الحـالات الجهادية أو العملية الأخـرى وباقتصارها على إعلان الإيمان

بالأهداف من الناحية النظرية بمعزل عن انبثاقها واستلهامها ودورانها فــي فلك ولاية الفقيه. وعندما تصل هذه الدائرة إلى حد تجاوز الانتماء إلى حالة ولائية، فإنما تتحرك بفعل طبيعة الأهداف نفسها دون الارتداد إلى منطلقاتها العائدة إلى الفهم الخاص لمبدأ الولي الفقيه.

وقد تسبغ على هذه الأهداف طابعاً أخلاقياً أو دينياً نابعاً من التراث الشيعي نفسه. وليس إدراجه في هذا التصنيف، على أن الذات الإنتمائية هــي بطبيعتهــا جمهور متلقٍّ أو قاصر عن الوعي ويشــذ عنه، وإنما يملك تصــوراً للأهــداف وللمنطلقــات، مع فارق عــدم تمكنه مــن الاحتكاك اليومــي بالواقع وإهمال أموره الحياتية لينضوي في إطار النخبة الولائية التي تقع في دائرة الصنف الأول.

وعلــى هذا النحو يغــدو التصنيف مرتداً إلى الــدور والوظيفة، وليس تصنيفــاً يخرج الــذات عن تمحورهــا وفق الهويــة أو يجعل منهــا كياناً متراتباً بين ذات عليا وأخرى تهبط إلى ما دون العلو والرفعة.

ج- الدائرة الانتمائية العامة:

وهي الدائرة التي تعبر عن الوحدة الشعورية بين الأفراد على أساس العقيدة الدينية فــي خطوطها العامة، حيث يتشارك المسلمون الاعتقاد فــي وحدانية الله والنبوة والمعاد. ولكــن اندراجها ضمن أمة حزب الله ينطلــق من حركية أفــراد هذه الدائــرة باتجاه هموم العالــم الإسلامي لرفعهــا عــن كاهل الأمــة. وقد جــرى تشخيص تلــك الهمــوم بالإشارة

الصريحة إلى زوال إسرائيل ومجاهدة الاستكبار العالمي، وغيرهما من العناوين العريضة المتضمنة في الرسالة المفتوحة لرفع الحيف والظلم عن الأمة.

فلا بد لدائرة الانتماء الإسلامي العام من إبراز هذا الانتماء في حالة ولائية عامة تتحرك باتجاه أهداف تخدم عامة المسلمين من منطلقات إسلامية عامة دون الدخول في تفاصيل هذه المنطلقات، لأن التفاصيل تحيل إلى انفكاك الأمة إلى دوائر خاصة تنطلق في خصوصيات هذه الدوائر في تنوع فهمها لمبدأ الحاكمية، وفهم التراث، ولتباينات التفسير والتأويل.

فحين يتوجه خطاب حزب الله للمسلمين، فهو يتحرك باتجاه الأبعاد الانتمائية العامة المتجسدة في واقع الحال، دون أن يهدف إلى استيعابها في الدائرة الولائية الخاصة التي تتحرك في إطار ولاية الفقيه، بل باتجاه حض المسلمين على إحباط المؤامرات الإمبريالية التي تسعى إلى زرع الشقاق في الأمة الإسلامية. ليس في دعوة حزب الله ما يشير إلى أسلمة الأنظمة وفق رؤية ولاية الفقيه بقدر ما يتطلع إلى تشكيل رابطة أخوة إسلامية ووحدة إسلامية بين السنة والشيعة وتكوين أمة حقيقية متآلفة فيما بينها ومتوحدة على قاعدة العداء لإسرائيل والغرب المهيمن. والأمة، بهذا المعنى، ليست مجتمع المؤمنين الذين يلتزمون القرآن ويؤدون الشعائر الدينية وإنما هي مجتمع سياسي من النشطاء الإسلاميين في مواجهة أعداء الأمة.

إن الأمة وفق هذا الإدراك هادفة في جوهرها، في حين أن وحدتها

هــي المطرقة التي تحطم مؤامــرات الظالمين، وعلــى رأسهم إسرائيل التي ينبغي للمسلمين أن يتوحدوا لمقاتلتها صفاً واحداً لا كيانات إقليمية منفصلة، ويقوم هذا الحث على أن على المسلم واجباً شرعياً تجاه أخيه في الإيمان بصرف النظر عن موقعه الجغرافي.

وفق هذا المعيار يبدي حزب الله الكثير من العطف على المسلمين[١] الذيــن يعانــون مــن الظلم فــي الفيليبين وبورمــا والبوسنــة والصومال وآذربيجان والشيشان حيث تناضل الأقليات لرفع الظلم عنها.

ورغــم أن الإسلام رسالة كونية تشمــل جميع الهويات القومية، ورغم تفــوق الهويــة الإسلامية في خطاب حزب الله فإنــه لا يتجاوز وجود أمة عربية تتميز بخصوصية داخل الهوية الإسلامية دون أن تعلو عليها، ونجد ذلك في انكبــاب حزب الله على تصوير قضيــة القدس قضية إسلامية عربيــة بصفــة خاصــة، وبوصف القدســ أرضــاً إسلاميــة عربية، كان على جميــع المسلمين والعرب تأكيد حقهم فيهــا بمن فيهم المسيحيون الفلسطينيون الذين لهم حق في الأرض من الناحيتين الوطنية والدينية. ولذلــك يرى حزب الله الصراع مع إسرائيل صراعاً عربياً – إسرائيلياً، وصراعاً إسلامياً – إسرائيلياً. ويتعزز هذا التصنيف من واقع أن أراضي أخــرى تحتلها إسرائيل كجنوب لبنان، ومرتفعات الجولان بالإضافة إلى فلسطين بكاملها هي أرض عربية.

أما لناحية الفكرة القوميــة كانتماء وهوية ومدى تعارضها مع الهوية

(١) انظر الرسالة المفتوحة، مصدر سابق.

الإسلامية فيرى حزب الله أنه لا يمكن اعتبار القومية – كتعبير عن هوية المرء الاجتماعية والسياسية – لا يمكن اعتبارها معارضة للإسلام، فهي لا تنافس انتماء المسلم الفكري إلى الإسلام إلا عندما تصبح هوية فكرية إلى حد يمكن اعتبارها معه عصبية، وبالتالي متناقضة مع الإسلام[١].

٢-١ الآخر:

بمقابل الهوية أو الذات الجماعية لأمة حزب الله، يقف الخطاب ليحدد الآخر كذوات جماعية مختلفة عن أمة الحزب. وقد تعددت دوائر الآخر وفق الخطاب وتنوعت لا بحسب انتمائها الجغرافي وإنما بحسب تبايناتها الثقافية ومنطلقاتها في التعاطي مع العالم الإسلامي.

وتبعاً لهذه التبيانات فلم يدرجها الخطاب على أنها بمجملها ذوات تتخذ موقف العداء لأمة الحزب وإنما جرى تصنيفها وفق محدداتها البادية إلى ذوات غير معادية وأخرى معادية وهذه الذوات هي التالية:

١- **المستضعفون**: لقد حدد الخطاب المستضعفين انطلاقاً من الدائرة الإنسانية العامة التي تجمع بين صنوف البشر بمعزل عن انتماءاتهم الدينية والثقافية ولكنهم يرزحون تحت نير الظلم والاستضعاف والحرمان والاستغلال. وهؤلاء المستضعفون تجمعهم مع أمة الحزب رابطة أخلاقية عامة

(١) أمل سعد، حزب الله الدين والسياسة، مرجع سابق، ص ١٠١.

تحيل إلى طبيعة بشرية ترفض من حيث المبدأ الظلم والاستضعاف[1].

تشمل الانطواءات العامة للاستضعاف أمة أرضها تحت وطأة الاحتلال والقتال والتشريد اليومي وهيمنة الاستكبار العالمي، ولكنها حين تسري على الآخر فإنها تشمل مكونات وشرائح قد تكون مسلمة ولكنها تحمل مبادئ ومعتقدات علمانية وأخرى لا تدين بالإسلام ولكنها تقع في إطار الاستضعاف.

وعلى هذا النحو فإن الآخر المتضمن في إطار الاستضعاف غير مستبعد عن الدعوة للاصطفاف في المشروع العام، ولا يصنف على أنه خارج من حظيرة الدين بحال كان مسلماً، وكذلك لا يصنف الآخر غير المسلم أنه معاد للإسلام ولأمة الحزب.

وبناء على ذلك، فإن مفهوم الاستضعاف بناء على تحديد حزب الله يختلف عن تقسيم بعض المنظرين الإسلاميين العالم إلى دار إسلام ودار حرب الذي يضع المسلمين في مواجهة غير المسلمين. الاستضعاف بمفهوم حزب الله يكون حيث يسود الظلم سواء وقع على المسلمين أو غيرهم وهو مفهوم مستمد من القرآن الكريم وهو يقابل مفهوم المستكبرين الذين يمارسون الظلم سواء وقع على المسلمين أو غيرهم. وخطاب الاستضعاف والاستكبار لا ينطوي على دلالات تكفيرية،

---

(١) الرسالة المفتوحة، مصدر سابق.

فالمستضعـف هـو مستضعف بغض النظر عن هويتـه الدينية، وكذلك الظالم والمستكبر ليس له بمفهوم حزب الله هوية دينية. وبناءً على هذا التحديـد تجسد أمريـكا وإسرائيل رمزاً للاستكبـار، وكذلك فإن حزب الله يتعاطـف مع زعماء علمانيين وحتـى مع زعماء علمانيين ماركسيين فـي العالم أمثال نلسون مانديـلا وفيديل كاسترو وهوغـو تشافيز حيث تخضـع دولهم لمحـاولات هيمنة الغرب، وكذلك يقـف إلى جانب الدول المناهضة لإسرائيل باعتبارها رافضة للظلم والاستكبار.

٢- **الآخر العدائي**: الأعداء هم الآخر المتباين مع الذات الجماعية لأمـة الحزب تبايناً مقترناً بالحالة العدائية التي يتخذها الآخر إزاء الأمـة الإسلامية. وقد تمت الإشـارة الصريحة لهذا الآخر في الرسالـة المفتوحة على أنه أمريـكا وإسرائيل وحلف شمال الأطلسـي. وقد حدد منهجيـة التعاطي مع الآخـر العدائي وفق مستويات مختلفة تتراوح بين الجهاد الجذري والجهاد المرحلي.

فالنـوع الأول يدخـل أمة حـزب الله في صـراع وجـودي لا ينتهي إلا بتصفية وجودية لإسرائيـل وفق مراحل تبدأ بإخراج المحتل الصهيوني مـن لبنـان، وهـو ما يقع علـى عاتق أمـة الحزب فـي لبنان، ثـم تنتهي باستنهاضـ سائـر مكونـات الأمة فـي وجودها المترامـي الأطراف في معركـة المواجهـة المصيرية لتحرير القدس الشريـف وإزالة الاحتلال عن كامل تراب فلسطين[١].

(١) الرسالة المفتوحة، مصدر سابق.

أما النوع الآخر فهو صراع مرحلي يبتعد عن دائرة الصراع الوجودي لاقترانـه بشـروط موضوعيـة ينتهي فـي دائرتـه العنفية حالمـا تنتهي هذه الشـروط وقد تم تحديدها عبر أقرانها بمبـدأ الاستعمار والهيمنة وخصوصاً في لبنان.

فمـع إقـران حالـة العـداء المستوجـب لسلـوك جهـادي، بالوجـود الاستعماري فـي البلاد يصبح السؤال مطروحاً حـول طبيعة السلوك أو تعاطـي أمة الحزب مع الـذوات الأخرى، فهل تبقى ذاتـاً عدائية أو داراً للحرب يجب على أمة الحزب في دائرتها الموسعة خوض الجهاد ضدها حالما تسمح الظروف؟

الجـواب الصريح يأتي من إغفال الرسالة لدار الحرب ودار الإسلام فيمـا تنطوي الإجابة في مكان آخر فـي منطويات هذه الرسالة، على أن المرحلة التي تعقب حالة الجهاد الدفاعي الهادف إلى تحرير البلاد هي مرحلة الصراع الحضاري الذي ستخوضه أمة الحزب والذي يرتكز على منطلقات إسلامية تدعو إلى التعرف غير الإكراهي على الدين وتعاليمه، والمقتـرن بعدم فرض قناعات الآخريـن وأنظمتهم إلى أمة الحزب مما يعني أن هذه المرحلة هي مرحلة حوارية قوامها الحوار الحضاري الذي يتحـرك في دائرة ممكنـات الجمع عبر الاستناد إلى مـا تزخر به الأمة في عقيدتها وتعاليمها وتراثها وتصورها للمستقبل المنشود وطرحها في سياقات تبتعد عن مناخات العنف وتوسله من أطراف الحوار[١].

---

(١) المصدر نفسه.

وإذ يسري الطابع الحواري أو الإقناعي على الذوات الأخرى خارج لبنان، فثمة دعوة للذوات المغايرة في لبنان.

رغم تصنيف هؤلاء في إطار الذات العدائية خارج أمة الحزب فلم تدع الرسالة سوى إلى محاسبتهم على جرائمهم المرتكبة بتشجيع من أمريكا وإسرائيل (علماً أن أمة الحزب في دائرتها الولائية لم تشترك في سياقات الحرب الأهلية التي كانت تدور رحاها في جنبات المجتمع اللبناني).

وهؤلاء هم متضمنون في المرحلة الأخرى التي تنتفي فيها الحالة العدائية إلى الخروج من إسار الذوات الطائفية المتشاركة بنية نظام يعكس الاختلالات العلائقية بين هذه الذوات.

٣- **الآخر غير العدائي**: وهو الآخر الذي لم تشر إليه الرسالة ولم يدرج في إطار أمة الحزب أو الآخر العدائي، بل يمكن استكشافه من منطويات الخطاب على أنه لا تنطبق عليه مواصفات الآخر العدائي، أي أنه مغاير بذاته ولكنه ليس لديه موقف عدائي من أمة الحزب ولا هو مؤيد لأمة الحزب ولو في أدنى مستويات التأييد النظري الذي لا يستوجب الدخول في الذات الولائية أو الانتمائية.

لا يحظى هذا الآخر بمساحات وافية في الخطاب على غرار غيره من الذوات المتمايزة. ولكن عندما يشير الخطاب إلى أن الدعوة غير

الإكراهيــة لمعرفة الإسلام هي دعوة للجميــع لمعرفته فيمكن أن تشمل هذه الدعوة كافة المكونات الجمعية التي تستند في تكويناتها إلى أساس الدين أو الثقافة أو الأيديولوجيا أو غير ذلك.

فهذه الذوات، التي يمكن أن تشكل شعوباً أو طوائف أو جماعات حزبية لم تشارك في الظلم أو العداء للمسلمين ولأمة الحزب وهي لا تؤيّده إنما لم تبــادر إلى دفعه على غــرار غيرها من الــذوات الجماعية التي جرى تصنيفهــا كآخر مدرج بين أصدقاء أمة الحــزب، مدعوة بطبيعة الحال إلــى الحــوار كغيرها من الــذوات الأخرى، وقد اتجــه الخطاب من حال التعميــم إلى التخصيص عبر دعوة «**أبناء الشعــب اللبناني**» إلى اختيار شكل نظام الحكم الذي يريدونه[1].

كذلــك فإن الإشارة بالخصوص إلى الشعــب اللبناني تعبر عن دعوة مفتوحة لكافة الذوات المتوالفة والمتغايرة من بينها أمة الحزب والأعداء والمستأثريــن بالحكم المرتكز على أسس طائفية، لاختيار نظام الحكم البديل وبطبيعة الحال فإن الذات غير المعادية وغير الصديقة متضمنة في منطويات الكلام الخطابي للرسالة.

٢- في أبعاد الرؤية السياسية (مشروع الجمهورية الإسلامية)

تحمــل الرؤية السياسية لحــزب أو لجماعة ما، هدفــاً تغييرياً للواقع السياســي والاجتماعي، وبالتالي فهي ترتبط بغاية منشودة، وهي بمثابة

(١) انظر الرسالة المفتوحة.

مشـروع استراتيجي يحفز على العمل وتوحيـد الجهود من أجل الوصول إليـه وهي تختلف عن البرنامج لكون البرنامج يتضمن عناوين تفصيلية ومحددة بإطار زمنـي، تسهيلاً لتنفيذه. وكما يحتاج البرنامج إلى وجود الرؤيـة منعاً للتخبط، وتوجيهاً لمسـارات العمل كذلك تحتاج الرؤية إلى وجـود منطلقات ترفد الرؤية بعناصر تكوينها وقد تكون هذه المنطلقات بمثابـة مركوزات مفاهيمية تشكل الإطـار النظري للرؤية أو تكون ناتجة عن قراءة للواقع بحيثياته التكوينية وما يضجُّ به من مفارقات وتناقضات واتجاهـات فـي التفكيـر والسلـوك والعلاقـات التفاعلية بيـن أجزائه ومكوناته.

وفـي محاولـة معرفـة الرؤيـة السياسية لحـزب الله وقبـل التعرض لتحديدها نجد أن تشكل وتكوين هذه الرؤية ناتج من عاملين أساسيين: أولهما العامل النظري والثاني هو الواقع اللبناني.

العامـل الأول يرتكز علـى المنطلقات الإيمانية لحـزب الله، ولهويته الخاصـة المسنـودة إلى الارتبـاط بالولـي الفقيه. وهـي النظرية التي تشـكل أحد التصورات في الفكـر والفقه الشيعي تجـاه علاقة المجتمع بالسلطة، وبتكوينها ودورها، وهي ترتكز بشكل أساس على ضرورة إقامة الدولـة بالاستنـاد إلى أحكام الإسلام، وقد سبق لهذه التجربة أن سلكت سبيلها إلى التطبيق مع الإمام الخميني قُدِّسَ سِرُّهُ في الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

إعـلان حـزب الله عن ارتباطه بالولي الفقيه ليس على نحو العلاقة التـي تربـط المؤمنين بالولـي الفقيه وحسـب، وإنما عبـر إيمانه بمبدأ الحكومة الإسلامية الناتجة عن المباني الفكرية لهذه النظرية. ومن هنا يبرز التساؤل حول ما إذا كانت الرؤية السياسية لحزب الله متأثرة بهذه النظريـة وبهذه التجربة كضرورة حتمية لكـون حزب الله عبّر بالأساس عن انتمائه للولي الفقيه؟

وبالتالـي يبـرز التسـاؤل حـول الأسبـاب التي تمنع حـزب الله من المطالبة دوماً بإقامة الحكومة الإسلامية، في حين يطرح برامج أخرى للتغييـر فـي الواقـع السياسـي كالعمل على إلغـاء الطائفيـة السياسية أو إقامـة الدولـة العادلـة وغيرهمـا، وهل هـذه البرامج تشـكل بعض المسـارات من أجل تطبيق الرؤية وهـي إقامـة الحكومـة الإسلاميـة؟

وللوصول إلـى الإجابـة لا بد من الـركون إلـى العامل الأول وهو المنطلقات التي يتبناها حزب الله أي إيمانه بولاية الفقيه ومن ثم الواقع الذي يشكل أحد الأبعاد التي ستتأسس عليها الرؤية السياسية لحزب الله.

وفي حال كان الواقع يشكل أحـد مرتكزات الرؤية السياسية، فسوف يطرح التساؤل حول ممكنات تحقيق الحكومة الإسلامية المرتبطة بالولي الفقيه في واقع متنوع كلبنان. هل هذا الواقع يتجاوز إمكانية إسقاط رؤية سياسيـة هي فـي حيثياتها النظرية تطبق على واقـع دون آخر؟ وبالتالي ومـع وجود هذا الواقـع كأحد الأبعاد التي تنطلق منهـا الرؤية السياسية

لحزب الله فما هي التبريرات التي تتماشى مع فلسفة هويته وانتمائه في تبرير هذه الرؤية وتسويغها؟

للوصول إلى إجابات شافية في هذا المجال لا بد من الرجوع إلى خطاب حزب الله المقدم بهذا الشأن على امتداد أكثر من عقدين ونيف من الزمن. فبمراجعة هذا الخطاب قد يجد الباحث أن ثمة بعض العلامات التي تشير إلى أن رؤية حزب الله السياسية تشكلت بشكل تدريجي مع الزمن بحيث تنقلت بين طرح الجمهورية الإسلامية في منتصف الثمانينات مع تصديره للرسالة المفتوحة، وبين طرح إلغاء الطائفية السياسية كما في البرامج الانتخابية المتلاحقة، أو مع دولة التوافق والمشاركة، أو الدولة العادلة كما في بعض الخطب الصادرة عن قادة الحزب لا سيما أمينه العام السيد حسن نصر الله.

غير أنه ومن جهة أخرى، ففي محاولة القبض على حقيقة الرؤية السياسية لحزب الله وعما إذا كانت إقامة الجمهورية الإسلامية تعكس هذه الحقيقة، وبالتالي عما يصبح ما هو مطروح دونها برامج سياسية متدرجة للوصول إليها أم أن هذه البرامج تشكل رؤية نهائية ومحددة استناداً إلى حيثيات الواقع؟ يمكن القول، وبعد مراجعة الوثائق السياسية لحزب الله أنه بالفعل كانت الرؤية السياسية في بدايات تكوين الحزب تستند إلى طرح إقامة الحكومة الإسلامية وهي جاءت فيما بعد إزاء بروز طروحات سياسية أخرى للحزب غير أنها لم تذو أو تأفل، بل بقيت حاضرة في إجابات بعض قيادات الحزب ولكن مع ذلك لا يمكن خلال

الاستناد إلى الطروحات الأخرى على أنها تكتيكات يعمد إليها الحزب في سبيل الهدف الأساس.

ذلك أن هذه الرؤية من خلال العودة إلى الوثائق نفسها نجدها محكومة بعاملين أساسيين هما بمثابة قيم ثابتة تحكم الرؤية وهذان العاملين أولهما يرتبط إقامة العدالة والثاني يرتبط بقيمة الحرية. وهي سوف تتكرر في الخطاب السياسي لحزب الله حين يحيل النظام المنشود إلى اختيار الشعب اللبناني.

ومن هنا فإن الرؤية السياسية عند ارتكازها إلى هاتين القيمتين الحاكمتين عليها، في موضوع تطبيقها، لا تجعلها تتصف بالغموض أو بالإكراه بل يسمو بها على مراتب أعلى تجعلها تختزن الكثير من الدينامية ومن فاعلية الحضور في حقل التداول المسنود إلى أطر ومبادئ فكرية وثقافية أكثر منها في حقل المماحكات السياسية الساعية نحو إخراج الخصم من حلبة الصراع السياسية على قاعدة انحرافاته الرؤيوية، واغترابه عن المزاج التكويني العام.

فحين يرتبط طرح الحكومة الإسلامية بقيمتي العدالة والحرية تتضح جملة من الأمور منها:

- إن طرح الحكومة الإسلامية لا يمكن فرضه بالإكراه طالما هو متأسس على قيمة الحرية بمعنى أن إقامتها مرهونة بقبول اللبنانيين بها(١).

(١) الرسالة المفتوحة، مصدر سابق.

- كذلك انطلاقاً من ارتكازها على هذه القيمة فيمكن لهذا الطرح أن يتحرك في الهواء الطلق أسوةً بغيره من الطروحات.
- إن طرح الحكومة الإسلامية ما لم يؤد إلى تحقيق العدالة التي هي غاية قصوى، فبالتالي يجعل منها محلّ إعمال رأي وسبيلاً للحوار بين رؤى سياسية مختلفة.
- إن طرح الحكومة الإسلامية بحال لم يجد سبيله إلى التحقيق جراء ديناميته وارتباطه بمبدأ حرية الاختيار، فإن ارتباطه بقيمة أعلى هي العدالة فإن هذه القيمة تتحرك أيضاً من منطلقات وإنسانية عامة، وتشكل قاعدة لاستلهام رؤية سياسية تستبطن هذه القيمة.

وانطلاقاً منها يمكن القول إن حزب اللّه حين يطرح أمراً ما يغاير إقامة الجمهورية الإسلامية، فإن طرحه إذا اسند إلى تبرير ارتباطه بالعدالة وبالحرية لا يشكل برنامجاً بقدر ما يشكل رؤية سياسية تغييرية.

ولكون قيمتي العدالة والحرية تصنفان بين القيم الإنسانية العامة فإنهما بحاجة إلى تسويغ يكشف عن خصوصية اقتناع حزب اللّه بهما انطلاقاً من هويته الدينية، هذا التسويغ يجد أساساته بالعودة إلى نظرية ولاية الفقيه في علاقتها الجدلية بالواقع.

واستناداً إلى ما جاء في الرسالة المفتوحة من توصيف هوية حزب

الله الإسلامية عموماً وولاية الفقيه خصوصاً ثم ما ورد في هذه الرسالة مـن دعوة إلـى إقامة جمهورية إسلاميـة، وما تلاها ابتـداءً من مرحلة تطبيـق دستور الطائف، وما رافقها من رفع شعارات تتصل بالدعوة إلى إلغـاء الطائفيـة السياسية، كما ورد فـي البرامج الانتخابيـة للحزب أو الدعـوة إلى الالتزام بدولة التوافق والمشاركة والدعوة إلى إقامة الدولة العادلة.

إن كـل ذلك دفع الكثير مـن المنظرين وخاصـةً المحليين إلى وسم الحزب بالتراجع عن شعار إقامة الجمهورية الإسلامية تارةً وإلى إرجاء هـذه الدعوة واعتمـاد تكتيكات سياسيـة مرحَّلة إلى حيـن الوصول إلى الدولة الإسلامية.

فـي الشق الأول يجـد بعضهم أن حزب الله سحـب شعار الجمهورية الإسلامية وسكت عنه وكأنه رفع خطأ أو سهواً، وحين كان في أوج حماسته لشعار الجمهورية الإسلامية كان لا يخفي غضبه من أي لمسة لبنانية أو وطنيـة، ويعتبر اللبنانية والوطنية مأخذاً وأحياناً دليل انحراف عقائدي وخروج فعلي من المشروع الإسلامي، ثم ليعمد فيما بعد إلى تغييب شعار الجمهوريـة الإسلامية وسحبه بعدما أخذت اللغـة اللبنانية تتسرب من وإلـى خطاب الحزب وأدبياته وإعلامـه وحواراته، وأخذت حركته تنفتح علـى التحالف والصداقة وتأليف القلوب بالـكلام وغيره، ليعود الحزب فيستكمـل هذه الانعطافة فـي المجلس النيابي على نفـس قواعد اللعبة اللبنانية فـي التحالفات والتواطـؤات والبراغماتية، وانتهـت أخيراً إلى

رفع العلم اللبناني في المناسبات الحزبية والوطنية وإلى الإصرار على حضور ممثلي المؤسسات الرسمية في صدر هذه المناسبات، وبالتالي عزف النشيد الوطني، إلى الأدبيات اللبنانية الجميلة[١].

إن عملية الانتقال هذه قد تثير لدى المنظرين الاعتقاد بأن حزب الله لم يعمد إلى ذلك لولا درجة الحرفة في إدارة عمله السياسي وإلى نضجه السياسي الذي تجاوز فيه أحزاب اليمين واليسار أو أنه كان حذراً منذ البداية في هذا الطرح. ولكن من جهة أخرى يمكن الوصول إلى أسباب بروز الخطاب الملبنن لدى حزب الله انطلاقاً من عوامل ذاتية موضوعية وإلى أطروحة ولاية الفقيه نفسها في معرض تعاملها مع واقع شديد التنوع ويمكن عرض هذه العوامل على الشكل التالي:

١-٢ الظروف والعوامل الموضوعية والذاتية

أ- الظروف الموضوعية:

تشكل هذه الظروف مدخلاً أساسياً لطرح حزب الله بدائل سياسية جديدة. غير أن هذه الظروف ليست وحدها الحاكم على هذه الطروحات بقدر ما ترتبط بأساس رؤيته الفكرية المسنودة أساساً إلى حرية اللبنانيين في الاختيار.

الظروف الموضوعية تتمثل باتفاق الطائف الذي فتح أفقاً في الحياة السياسية لا سيما وأنه حمل في العديد من بنوده ما كان يتطلع إليه وإن

(١) هاني فحص، الشيعة والدولة في لبنان، دار الأندلس، بيروت، ١٩٩٦، ص ١٢٩-١٣٠.

لم يكن بالحجم المطلوب ويمكن إدراجه بما يلي:

- البند المتصل بالسعي نحو إلغاء الطائفية السياسية كمشروع يمكن أن يراعي بعض متطلبات العدالة وينزع الإحساس بالظلم وهو مشروع حواري يفتح أفق المشاركة لا سيما وأن الرسالة المفتوحة حملت بعض المفردات التي تشير بصراحة إلى دعوة اللبنانيين لاختيار شكل النظام وفق إرادتهم.
- زوال تماهي السلطة مع الحزبية المارونية التي جسدها حزب الكتائب بعد التنازل عن بعض الصلاحيات وإرساء توازنات جديدة يمكن أن تخفض إلى حد ما الشعور بالتهديد الداخلي. بعدها صارت القرارات تتخذ بمشاركة المكونات التي تشكل أنصبة السلطة على غرار القرارات المتصلة بالقوات المسلحة، وبإصدار المراسيم والتشريعات.
- اعتراف الدستور الجديد بالمقاومة وبأن إسرائيل عدو، بعدما كانت السلطة وبفعل التوازن المفقود قد سعت إلى التماهي مع العدو الإسرائيلي وتجسد هذه التماهي في مفاعيل اتفاق السابع عشر من أيار قبل إلغائه بفعل انتفاضة القوى الوطنية.

لقد شكلت هذه الحيثيات عاملاً إضافياً لإعتماد خطاب جديد لحزب الله دون أن يغادر منطلقاته، وهو أي الحزب، وإن وجد في صيغة

الطائف ما يعيد إنتاج الطائفية السياسية، ولكنه في الوقت نفسه وجد أن باب العمل التدرجي من داخل النظام مفتوح للعبور نحو بناء الدولة وفق منطق العدالة والمشاركة.

ب- العوامل الذاتية:

إن المقاربة لحيثيات طرح شعار الجمهورية الإسلامية في منتصف الثمانينات ومن ثم طرح صيغ أخرى تصب بمجملها في إصلاح النظام السياسي تفصح عن أن طرح الجمهورية الإسلامية لم يكن ليعبر عن قصور في الرؤية السياسية بقدر ما كان يعبر عن واقع الالتزام الفكري بالإسلام أولاً ومن ثم مزاوجة هذا الطرح مع مبدأ الالتزام بمبدأ حرية الأفراد في اختيار نظام سياسي معين.

فشعار الجمهورية الإسلامية كما ورد في الرسالة المفتوحة لم يكن شعاراً جامداً وإنما طرح كأحد البدائل للحل وكدعوة تقوم على اختيار اللبنانيين وإلا فنظام الحكم الذي يريدون.

وقد جاء في صريح العبارة في الرسالة المفتوحة تحت عنوان أهداف الحزب في لبنان ما يلي:

- يتاح لجميع أبناء شعبنا أن يقرروا مصيرهم ويختاروا بكامل حريتهم شكل نظام الحكم الذي يريدونه، علماً بأننا لا نخفي التزامنا بحكم الإسلام، وندعو الجميع إلى اختيار النظام

الإسلامي الذي يكفل وحده العدل والكرامة للجميع[١].

وبهذا المعنى يتضح من العبارة أسبقية الدعوة إلى اختيار شكل الحكم الذي يريده اللبنانيون ومن ثم طرح النظام الإسلامي كبديل من بين البدائل. ويعني ذلك أن الطرح الإسلامي غير مسنود إلى القوة والإجبار والإكراه، بل على عكس ذلك فإن مضمون العبارة يحمل معنى إقرار حزب اللّه بشكل النظام شرط خضوعه لاختيار اللبنانيين بكامل حريتهم.

وبقدر ما يعبر التزم مبدأ الحرية كقيمة في خطاب حزب اللّه فهو يعبر أيضاً عن الإيمان بالتعددية وبالتنوع الموجود في المجتمع اللبناني وهذا التنوع هو تنوع إرادات بمعزل عن الالتزام الديني، وثانياً هو اعتراف بالتنوع الديني بحد ذاته. نجد دلالات هذا التنوع في العبارات التي وردت في الرسالة المفتوحة برسم المسيحيين، حيث فصلت العبارة بين رسالة السيد المسيح وأعمال الكتائبيين ومن خلال دعوتهم إلى الحوار الديني: قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة... وهي دعوة مسبوعة بآية أخرى وردت في رسالة تقوم على قاعدة «**لا إكراه في الدين**» ومتنوعة بتفصيل التأكيد على الدعوة إلى الإسلام دون فرضه بالقوة[٢].

---

(١) الرسالة المفتوحة، مصدر سابق.

(٢) المصدر نفسه.

٢-٢ مختزنات أطروحة ولاية الفقيه

أ- ضرورة قيام الحكومة الإسلامية

استناداً الى ما تختزنه أطروحة ولاية الفقيه من آليات لتشكيل السلطة ولحدودها، وقد سبقت الاشارة اليها في الفصل الأول، لا بد من الوقوف على ما تقدمه هذه الاطروحة إزاء المجتمعات المتنوعة، فهل يجب إقامة الحكومة الاسلامية بمعزل عن الظروف والعومل المساعدة أم أن المؤمنيين بها هم مكلفون بحسب اقتدارهم وبحسب طبيعة المجتمع الذي يعيشون فيه؟

يعتقد الإمام الخميني أن الإسلام شريعة صالحة للتطبيق في كل عصر وزمان، ولا يجوز تعطيل أحكام هذه الشريعة في عصر الغيبة (غيبة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف) ويجب على المسلمين السعي في سبيل تأسيس هذه الدولة وتأمين مقدماتها، حتى لو توقف ذلك على مقارعة الظالمين. ومن أبرز من يجب عليهم القيام بهذه المهمّة هم الفقهاء العدول، وعلى سائر الناس مساندتهم في هذا الأمر المهم وتأييدهم إياه[١].

في تبريرنا لمقصود الإمام قدس سره من هذا القول نرى أنه إعادة تأكيد صلاحية الإسلام لكل عصر وزمان وهذا ليس محل خلاف من حيث المبدأ بين فقهاء المسلمين ولكنه يأتي في مقابل بعض الأفكار

(١) مسعود بوفرد الديمقراطية الدينية، مرجع سابق، ص٢٣٦.

التي سادت لدى بعض الفقهاء عبر ربطهم قيام الحكومة بوجود الإمام المهدي صاحب العصر والزمان وهي أفكار بررت القعود عن تشكيل الحكومة الإسلامية لقرون مديدة. كما يأتي في مقابل الدعوة التي راجت جراء التأثر بالغرب انطلاقاً من مقولة فصل الدين عن الدولة.

وإذ يشكل فهم الإمام هذا دعوة لتولي الفقهاء مسؤولياتهم بمواجهة الحكام الظالمين والمفسدين، وعودة ليتبوأ الإسلام موقعه ورسالته الحضارية بين الأمم، كذلك يركز على وجوب مساندة المسلمين لهم في هذا الأمر وهو بالطبع يقصد المسلمين دون غيرهم وبالتالي فليس ثمة إلزام للمسيحيين بالعمل على تشكيل الحكومة الإسلامية.

ب- الولاية والتنوع

أما فيما يتصل بإشكالية العلاقة المعقّدة بين طرح حكومة الولي الفقيه وانطباقها على مجتمع متنوّع كلبنان، فقد كان أمين عام حزب الله السيد حسن نصر الله واضحاً في عبارته هذه «**إن ولاية الفقيه تقول لنا إن لبنان بلد متنوّع متعدد يجب أن تحافظوا عليه**».

وهذا القول هو بمثابة الأحكام الإفتائية التي تُحمل على معنى الوجوب وليس الاستحباب، وهو بمثابة فتوى تقع ضمن الأحكام الولائية التي تأخذ متغيري الزمان والمكان بعين الاعتبار التي يقابلها الأحكام الأولية أو الثابتة التي لا تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة[1].

(١) دراسات في الفكر السياسي عند الإمام الخميني، مجموعة من الباحثين، الغدير، بيروت ٢٠٠٢، ص١٧٤.

وهـذه الفتوى تقـع أيضاً ضمن الأحكام الثانويـة المستندة إلى أبعاد اجتماعية وحكومية أكثر منها فردية وهي وسائل ناجعة يمكن أن يستعين بها الحاكم الإسلامي في حل أغلب مشاكل المجتمعات الإسلامية. وحتى لا يُظـن أن الأحكام الثانوية تقع في الدرجـة الثانية يقول الإمام: «**ليس هنـاك مـن فـارق بيـن دور الأحـكام الثانوية بعـد تشخيص الموضوع بواسطـة العـرف وبين دور الأحـكام الأوليّة، وذلـك لأن كلا الحكمين من أحكام الله**»[1].

ج- الحقوق الفردية عند الإمام

يقول الإمام الخميني في صحيفة النور:

لقـد وضع الإسـلام مجموعة مـن الضوابط والمقـررات التي تحكم العلاقـة بين الحاكـم والدولة من جهة، والأمّة من جهـة أخرى. وإذا تم الالتـزام بهذه الضوابط والمقـررات لا يمكن أن تكون جهة من الجهتين متسلّطـة ومستبـدّة على الجهة الأخـرى، وإن لكل فرد من أفـراد الأمّة الحـق في مساءلـة الحاكم وانتقاده، ويجب على الأخيـر أن يقدّم أجوبة مقنعـة، وإذا لم يستطع الحاكم تبرير سلوكه وفـق قواعد الشريعة فإنه يعزل من مقامه[2].

يستفاد من حديث الإمام تلك العلاقة التلازمية بين الحاكم أو الولي الفقيـه وبين الأمّة، والأمّة هذه هي الأمة الإسلامية دون غيرها. وملاك

(١) المصدر نفسه، ص٢٢٤.

(٢) مسعود بوفرد الديمقراطية الدينية، مرجع سابق، ص٤٦.

الاستدلال في ذلك هو أن مساءلة الحاكم إنما تكون جرَّاء موافقة سلوكه أو عدمه لقواعد الشريعة، وبهذه الحال لا يمكن لغير المسلمين الذين لا يلتزمون إلا بشريعتهم ومعتقدهم مساءلة الحاكم وفق أصول مغايرة لمعتقدهم ومن هنا يقتضي القول إن حكومة الولي الفقيه مرتبطة بحيثية الوجود الاجتماعي لأفراد الأمّة الإسلامية.

د- علاقة الفقيه بالدستور

وإذ يؤكد الإمام الخميني على ضرورة التزام الفقيه بالقانون حيث يقول: «**إن الفقيه في الواقع ليس حاكماً بل هو مراقب ومشرف على حسن سير السلطة ومراقبة مدى التزامها بالقانون**»[1]. يعتبر أن على الفقيه نفسه أن يكون مقيداً بمراعاة القوانين. فالإمام يرى أن القانون يسري حتى على الفقهاء فهو يقول: «**فالقانون مجعول ومشرع ليلتزم به جميع الناس الفقهاء وغير الفقهاء، الخاصة والعامّة، ولم تسنّ القوانين للعامة وحدهم**».

يستفاد من قول الإمام انطباق هذا الأمر على الجمهورية الإسلامية ما يعني أن التزام الفقيه القوانين ومراعاته لها إنما يكون ذلك في القوانين الناتجة عن رسم الجهات الحكومية لسياستها الداخلية والخارجية وعبر أجهزة الدولة التي لا بد لها من مراعاة القانون الدولي في علاقة الجمهورية الإسلامية بغيرها من الدول عبر الدبلوماسيات المعتمدة بحسب العرف والقانون الدولي.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٣٢.

استنتاجات

يتبين لنا من خلال المقاربة لاشكالية العلاقة بين أطروحة ولاية الفقيه وأطروحة حزب الله حول الحكم جملة من الاستنتاجات يمكن ايرادها وفق الآتي:

في ولاية الفقيه:

- إن أطروحة ولاية الفقيه هي أطروحة في الحكم تستمد أصولها من مسوغات اعتقادية، وقوامها حاكمية الدين الإسلامي، وتشريعاته الاجتماعية والسياسية التي وردت في القرآن الكريم، وعالمية الدين، وخاتميته، ومن ثم الفهم الشيعي لاستمرارية تمامية التشريع من خلال الإمامة المعصومة ومرجعية التقليد للفقيه في زمن غيبة الإمام المهدي وهو الأمر الذي جعلها محل نقاش حول امكانية تعميمها في ظل سيادة رؤى مغايرة لمفهوم الدولة، والسيادة، والمواطنة الحاضنة للتنوع.

- إن هذا النقاش يبقى مشروعاً حين يخرج عن طبيعة الجدال والمساجلات السياسية إلى النقاش الفكري الهادئ، فحينذاك سوف نجد ومن خلال المقاربة البحثية للأطر النظرية لولاية الفقيه ولتجربة الجمهورية الإسلامية الإيرانية أن ثمة كثيراً مما يرد حولها سوف تضيق دائرته إذا ما تبين لنا استناد هذه الأطروحة إلى الكثير من المفاهيم التي تجعلها تتمتع بمرونة كافية تؤذن بالتعاطي معها بموضوعية.

- إن اقترانها بمبدأ حرية الأفراد في اختيار الحاكم الجامع للشرائط ومن ثم اقصائه عن الحكم بحال ارتكابه ما يخالف الشروط يعني استنادها على حرية الشعب واختيار وعدم فرضها بما يشبه الاجبار.

- إن تخصيصها المسلمين بضرورة الالتفات إلى مبدأ حاكمية الدين يعني أنها تخص المسلمين كونهم يتعين عليهم الرجوع إلى أولي الأمر.

- إن اقترانها بمبدأ مرجعية التقليد التي يتعين عليها النظر وابداء الرأي بالحوادث الواقعة والمستجدة يعني انفتاحها على التعاطي بشؤون العصر وفق مقتضياته الثقافية والاجتماعية.

- وبالتالي فإن عدم وجود أحكام جهادية ابتدائية يعني أنها أطروحة غير تكفيرية وأن للآخر المغاير دينياً وثقافياً خصوصية نابعة من فهم ضروراته وحيثياته الزمانية والمكانية، وهو ما تبين بوضوح أثناء مقاربة دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية.

في تجربة حزب الله

- تبين من خلال الوقوف على هذه التجربة أن منطلقات حزب اللّه مستمدة من طبيعة فهمه للإسلام ولأطروحة ولاية الفقيه وأن هذه المنطلقات حين ترجمتها في الواقع السياسي جاءت مراعية لهذا الواقع دون إدارة الظهر لهذه المنطلقات بل جعلته يتعاطى مع الواقع اللبناني دون اختزال أو إكراه.

- إن هوية حزب اللّه لا تتعارض مع نظرته للآخر حين رسم دوائر

للانتماء وللولاء بحسب تحديداتنا وتحليلنا للرسالة المفتوحة، وبالتالي فإن دوائر الانتماء بحسب الإيمان لدى عامة المسلمين هي غير متعارضة كذلك يفسح هذا الانتماء للآخر لأن يكون منضوياً على قاعدة الاستضعاف. أما الآخر العدائي فلا يتقوم بالإيمان أو عدمه وإنما بمعاداته للأمة وتسلطه على خيراتها وإرادة شعوبها.

- إن دعوة حزب الله لإقامة الدولة الإسلامية هي دعوة حوارية مفتوحة منسجمة مع طبيعة منطلقاته ومع طبيعة مختزنات أطروحة ولاية الفقيه التي تشرط حرية اختيار النظام المنشود.

- إن قبوله بنظام مغاير للنظام السياسي الإسلام ينطلق من طبيعة منطلقاته وخصوصية التقليد المنفتح على التعاطي مع قضايا الواقع ومع حيثياته الزمانية والمكانية، وهو ما تم تحديده في الأحكام الأولية والأحكام الثانوية.



ولاية الفقيه والدولة في لبنان
نفي التعارض عبر تأصيل المفاهيم

حسن محمود شعبان[1]

مدخل

تثار حـول علاقة حزب الله بولاية الفقيه إشكالات عديدة تختلف في مضامينها وصياغاتها، وإن كنا نعتقد أنها دائماً ما تتفق في منطلقاتها، حيـث إنها جميعاً تنطلق من الزاوية السياسيـة البحتة، أي تلك الحيثية الراغبة في إسقاط مشروعية الحزب ومحاصرته والحد من قدرته على الفعـل والتأثير مرة لأغراض لهـا صلة بالصراعـات اللبنانية الداخلية وأخرى خدمة لأغراض تحاول تحجيم أثر الحزب في الصراع الوجودي الدائرة رحاه ضد العدو الصهيوني.

هـذا التأسيـس لا يعنـي مطلقـاً أن علاقة الحـزب بولايـة الفقيه لا تقبـل النقاش بل والاعتراضـ، ولا يعني أيضاً أنها علاقة يجب إخراجها مـن دائرة الطـرح والطرح المضـاد بالمعنى العلمي فـي مجالات الفقه والسياسـة والاجتمـاع وغيرهـا.. بل يعنـي أن ما أثير ولا يـزال يثار من اعتراضـات وإشـكالات حـول هـذه العلاقـة لا يعـدو كونـه – وهذا من

(١) باحث اسلامي

باب توصيف الواقع – ضجيجاً إعلامياً سياسياً لا يرقى إلى مستوى المناقشات العلمية الجادة المنتجة. ومن ضمن ما يثار أن طبيعة علاقة حزب الله بولاية الفقيه تجعل من العسير إن لم يكن من المستحيل على الحزب أن ينتظم في «**الدولة**»، ولعل مرادهم «**الدولة اللبنانية**». وهذا إشكال مركب من مقولتين «**ولاية الفقيه**» وهي مقولة خارجة عن مجال بحثنا وتدخل في بحوث الفقه الاجتهادي ومقولة «**الدولة**» وتالياً «**الدولة اللبنانية**». وتحقيق البحث يفترض أننا سنركز على المقولة الثانية وفي هذا الإطار سنسأل عن أي دولة نتحدث؟ هل نتحدث عن دولة قائمة بالفعل أو عن دولة نرجو قيامها؟

وإذا كان الحديث عن الشق الثاني فيصبح النقاش سالباً لأننا نناقش واقعاً على أساس افتراض يُرتجى في يوم أن يكون واقعاً. وإن قيل إن زاوية النقاش هي أن هذه العلاقة تعوق قيام هذه الدولة المرتجاة قلنا إن الجواب سيرد في طي الكلام الآتي. ولكن وبشكل وجيز، نقول إن التنظيم الداخلي للكيانات المتجاورة في الاتحادات التشاركية يسهل قيام الدولة لاحقاً لا العكس.

أما إذا كان الكلام هو عن دولة قائمة بالفعل فتحقيق البحث يفترض التدرج في الإجابة عن أسئلة تترابط وتتشابع، فهل هذه الدولة المحكي عنها هي واقع قائم في الخارج ومتحقق بالفعل؟ وكيف يمكن إثبات أو نفي وجودها، وتالياً تحديد ماهيتها؟

الأجوبة دون شك سيعثر عليها الباحث إما في وقائع التاريخ وإما

فـي نصوص الدسـتـور. ونحن لن نعود إلى التاريـخ للإجابة عن الأسئلة المطروحـة إلاّ لماماً غير أننا سنركـز كل جهدنا على الإجابة من خلال الدسـتـور وذلـك عبر تحليل مـواده وبنوده وتفسير مكنوناتـه وفق فهمنا وعلى أساس من العلم...

وهذا الأمر طبعاً يفترض بداية أن نحدد طبيعة الموضوع الذي نبحث عنه وهو الدولة ثم نتدرج في الإجابة عن الأسئلة التي سبق وأثرناها...

أولاً: في الدولة (حول المنهج و المفهوم)...

البحـث في مفهـوم الدولة بحـث معقد خاضـهُ عدد مـن المفكرين والباحثيـن ولـم ينتهوا سـوى إلـى آراء تتعارض وتختلف بقـدر تعارض واختلاف المناهج المعتمدة في تحقيـق بحث الدولة. ومرجع الإشكالية الكبرى التي يثيرها مفهوم الدولة مضافاً إلى اختلاف منهجيات الباحثين وزوايـا مقارباتهـم أن «**الدولـة مفـردة ذات بعـد عـام، كثيـراً مـا تبـدو تجريدية وخصوصاً في المصاديق المتحققة عبر التنوع الذي يكاد لا يحصى فيما مضى من الزمن الغابر وكذلك حاضراً ومستقبلاً**»[1].

غيـر أن صعوبـة أو استحالـة تحقيـق مفهـوم الدولة لا ينفـي إمكان موضعتهـا في إطار علـم يبحث فيها كموضوعة للتحليـل، وهذا ما أشار إليـه هيغل عندما اعتبر أن هناك «**علم الدولـة**» كما هناك علم الأحياء

---

(١) فضـل الله، محمـد صـادق: إرهاصات نقدية في إشكاليـات الحوار والديمقراطية، صـ١٨، دار الأمير، بيروت، ط١، ٢٠٠٤. العروي، عبد الله: مفهوم الدولة، يراجع خصوصاً الفصل الأول، ص١١ وما بعدها، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٩٨.

وعلم الفيزياء، وعلم الكيمياء. كما لا ينفي إمكان استخلاص معنى كليٍّ للدولة «**الواقعة**» كمفهوم وكتحليل...

وهـذا الإمكان نفسه يعيدنا إلى توصيف الدولة عند هيغل الذي اعتبر أن ليس من دولة «**مثال**» يجب أن تكون، بل إن الدولة القائمة يجب أن تفهم من ضمن إطار الفكر السياسي أو علم الدولة. وكل دولة «**مثال**» هي فكرة خيالية[١].. وهذا التأسيس المنهجي هو فرع فهم هيغل عن الدولة.

لكن كيف يمكن تمييز الدولة ككيان قائم بالفعل ومحقق بالخارج وفرزه عن الأغيار؟ هنا يلجأ الباحثون لبيان أسس الدولة وخصائصها التي تميزها عن غيرها ما يمكنهم لاحقاً من بحث الدولة بصورة مجردة باعتبارها ظاهرة تبحث فيها النظرية السياسية من غير أن تقيم وزناً للمصاديق (الدول) العديدة المختلفة التي تحققت بالفعل في أدوار الزمان المختلفة...

وفي هذا الإطار لا يمكن إغفال ما للأصل اللغوي من أهمية في توجيه البحث وجهته المنتجة. فكلمة «**دولة**» هي في الأساس كلمة لاتينية «**status**» وتعني الحالة المستقرة، وقد دخلت هذه الكلمة لاحقاً إلى اللغات الأوروبية المختلفة. فهي في الألمانية «**staat**» وفي الانكليزية «**state**» وفي الفرنسية «**état**»[٢]، ويفيدنا أن لا ننسى دلالة «**الحالة**

---

(١) هيغل: أصول فلسفة الحق: ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، ص٤١٧ وما بعدها، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

(٢) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، ج١، ص٣٦٨، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط٢، ٢٠٠١.

المستقرة» ونحن نحلل لاحقاً الشكل القانوني للكيان اللبناني.. حيث لا يصح أن نتمسك بالمفهوم البدائي المنتقد عن تكوين الدولة والذي يعتبر أنه كلما كان بالإمكان التفريق بين طبقة يعود لها سلطة الأمر وأخرى يفترض فيها واجب الطاعة سواء بالامتناع أو بالقسر فيمكن القول بوجود دولة بل ينبغي التشديد على ما أسسه «**موريس هوريو**» الذي اعتبر أن الدولة بالمعنى الدقيق للكلمة لا توجد إلا منذ الفترة التي تنفصل فيها السلطة السياسية في مجتمع متحضر عن باقي العناصر القريبة عنها وبالأخص العناصر ذات الطابع الوراثي. هذه السلطة تأخذ مظهر السلطة السيدة التي تمارس على الناس الأحرار[١]. وبهذا المعنى ترتقي الدولة لتكون أرقى أنواع المجتمعات حيث يحل التضامن العضوي بديلاً تاماً للتضامن الآلي ويجتمع الأفراد حول مثل أعلى مشترك يوحد بينهم تحت مظلة الدفع والرقابة اللذين يمارسهما جهاز السلطة السياسية... واعتماداً على تحليل الخصائص - الذي جعلناه مفتاحاً للفهم - يمكن تعريف الدولة بأنها «**مجموعة من الأفراد يحتلون منطقة معينة بصورة دائمية، ومستقلة شرعياً عن أية سيطرة خارجية ولهم حكومة منظمة تأخذ على عاتقها تشريع القانون وتطبيقه على جميع الأفراد والمجموعات الداخلة ضمن حدودها القانونية**[٢]».

(١) الغزال، إسماعيل، القانون الدستوري والنظم السياسية، ص٧٠، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٢.

(٢) كارنيلد كتيل، رايموند، العلوم السياسية، ترجمة فاضل زكي محمد، ج١، ص٢٦، مكتبة النهضة بغداد، ط٢، ١٩٦٣.

وتحليـل هـذا التعريف يضعنـا أمام أركـان أساسية ثلاثـة تقوم بها الدولة وهي:

أولاً مجموعـة من النـاس ويطلق عليهـا اصطلاح الشعب، وثانياً رقعة مـن الأرض يقيم عليها الشعـب بصفة مستقرة وتعـرف باسم الإقليم، وأخيراً سلطة سياسية يخضع لها أفراد الشعب...

النـاس كمـا قال روسو هـم الذين يصنعـون الدولـة[1]، والنـاس هم الشعب. ومصطلح الشعب له مدلولان مدلول اجتماعي وآخر سياسي[2]. والأول مفـاده أن الشعب هو مجموع الأفـراد المقيمين على أرض الدولة والمتمتعيـن بجنسيتهـا. وهـؤلاء الأفراد يطلـق عليهم مواطنـي الدولة أو رعاياهـا. ويقصـد بالمدلـول السياسي مجمـوع الأفـراد المتمتعين بالحقـوق السياسية ويحق لهم مباشرتها. ومعنـى أن نطلق على الأفراد الذيـن يشكلون الشعب ويصنفون الدولة تسميـة «**المواطنين**» أن هؤلاء المواطنيـن هم أعضاء في الدولة ويتمتعون بحقوق ناتجة من عضويتهم فيها كما يخضعون لسلطة الدولة وأوامرها. ومن هذا التحديد لمصطلحي «**الشعب**» و«**المواطن**» يتضح أن الدولة في قيامها مشروطة بوجود شعب يرتبـط بها برابطة الائتمار بمعنى أن يضع كلٌّ فرد شخصه وجميع قوته تحـت إدارة الإرادة العامة التي تملـك وحدها أن توجه قوى الدولة، وفي

(١) روسـو، جـان جاك — العقـد الاجتماعي، ترجمة عادل زعيتـر، ص٩٠، مؤسسة الأبحـاث العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٥.

(٢) شيحا، إبراهيم، الوجيز في النظم السياسية والقانون الدستوري، ص٣١، الدار الجامعية، بدون تاريخ.

المقابل يتمتع كل فرد من أفراد الشعب (كل مواطن) بحقوق نابعة من مواطنيته حصراً.

وهذا التحديد لا بد من التنبه إليه جيداً لأنه سيشكل مفتاح التحليل القادم للكيان السياسي اللبناني حيث سنبحث عن مدى تحقق هذا الشرط المقوم للدولة وجوداً وعدماً وذلك من خلال الميثاق التشاركي القائم بين الفئات المكونة للكيان اللبناني، أي الدستور. وعلى ذلك يكون وجود الشعب ظاهرة طبيعية وسياسية، يبرز الجانب الأول منها عبر تموضع الأفراد في حيز جغرافي محدد هو الإقليم، ويبرز الجانب الثاني منها عبر الخضوع لسلطة سياسية محددة. وقد تبرز إلى جانب هذه الظاهرة ظاهرة أخرى هي الظاهرة الاجتماعية ومغزاها أن يرتبط أفراد الشعب برباط معنوي يستند إلى مقومات مشتركة من الأصل والدين واللغة والتاريخ والعادات والذكريات والآمال المشتركة، تلك الروابط التي تولد لدى الأفراد الرغبة في العيش معاً[١].

فإذا توفرت تلك الظاهرة الاجتماعية غدا هذا الشعب أمة. وفي هذه الحالة يصبح اصطلاح «**الشعب**» مرادفاً لاصطلاح «**الأمة**». وإذا كان مفهوم الشعب بما يتضمنه من معنى المواطنية غير متحقق في إطار الكيان السياسي اللبناني فالأولى أن لا يكون لمفهوم الأمة أي أثر في مقومات هذا الكيان كما سيظهر من تضاعيف هذه المقالة. كما

(١) شيحا، إبراهيم، الوجيز، ص٣٦، م.س.

يبرز هذا التحديد لمفهوم الأمــة مدى سخف وسطحية التمسك بمقولة ولايــة الأمة على نفسها كطرح تقدمي مناقض لولاية الفقيه حيث مفهوم «**الأمــة**» يعني في أضيــق الفروض الشيعة وفي أوسعهــا المسلمين وهذا يجعل المناديــن بالوطن والمواطنيــة والدولة المدنيــة يسقطون في فخ استثنــاء الآخر أي غيــر الشيعي أو غير المسلم تمامــاً عن دائرة الولاية وبالتالي الوطن والمواطنية!!!.

وســواء أكان المتوطن فــي الإقليم شعباً أو أمة فــإن استقرار جماعة مــن الناس فــي إقليم بعينه لا يكفي لتشكيل الدولــة بل لا بد من السلطة السياسيــة التي تخضع الناس طوعاً أو قهراً لتقوم هذه الدولة. ومن هذه النقطة يتشعب البحث ليطال مسألة الحكومة أو الجهاز المركزي للدولة ومسألة السيادة.

أمــا الحكومة فهي السلطــة المركزية الحاكمة التــي تستطيع الدولة بواسطتها تحقيق إرادتها وإدارة أعمالها. فالحكومة هي منظمة الدولة أو جهازها ودون وجود الحكومة يصبح السكان جماعة مفككة من الغوغاء، تسودهــم الفوضى ولا يملكون أية وسيلة للعمل الجماعي[١]. لكن هل من الضــروري أن يكــوِّن السكان، الذيــن يحتلون إقليماً معينــاً ولهم حكومة منظمــة، دولة، والجــواب: ليس من الضروري مطلقــاً فالدولة مشروطة بالوحدة والتنظيم.

(١) كارفيلد كتيل، رايموند، العلوم السياسية، ص٣٢، م.س.

والمقصود بالوحدة هنا هو أن الإقليم والسكان اللذين يؤلفان الدولة لا يخضعان لأية منظمة سياسية أوسع نطاقاً، وأن تلك الدولة لا يمكن أن تشتمل على أي إقليم أو سكان لا يخضعون لإرادتها.

وهـذا الاتجاه يصـل بنا إلى معنـى السيادة التي تعـد خاصية لازمة للحكومة يمثـل تحققها شرطاً وجودياً به تتحقق فعلية الحكومة وبالتالي تتكـون الدولة. ومقتضى السيادة أن تكون سلطـة الدولة سلطة عليا فلا توجـد سلطة أعلى منهـا أو موازية لها فهي تسمو فـوق الجميع وتفرض ذاتها[1] لأنها سلطة أصيلة لا تستمد أصلها من سلطة أخرى، وهي تجعل سلطة الدولة وحدة غير قابلة للتجزئة، وما دامت كذلك فهي تكون آمرة وتستطيـع فرض إرادتها على الآخرين بأفعـال تصدر عن طرفها وتكون قابلة للنفاذ دون اشتراط موافقة المحكومين.

وللسيادة مظهران أحدهما خارجي والآخر داخلي. أما الخارجي فيعني عدم خضوع الدولة لإرادات غيرها من الـدول، أما الداخلي فيعني أن سلطة الدولة العليا يخضع لإرادتها جميع الأفراد والهيئات والكيانات الموجودة على إقليم الدولة. ومفهوم السيادة هذا قد أثار في دائرة فقه القانون الدستوري مجادلات كان أوسعها نطاقاً البحث عن «**صاحب السلطة السيادية فعلياً**». وقد نتجت عن هذه الجدالات نظريتان الأولى هي نظرية سيادة الأمة والثانية نظرية سيادة الشعب

(١) شيحا، إبراهيم، الوجيز في النظم السياسية، ص٤١، م.س.

وسنتعرض لهما لاحقاً في معرض تحليلنا لبعض مواد الدستور اللبناني.

ومن الناحية القانونية يمكن أن نميز بين شكلين من أشكال الدولة وذلك بالاستناد إلى معيار البنية الداخلية للسلطة في الدولة وهما الدولة الموحدة والدولة المركبة، وفي إطار الدولة المركبة يمكن أن نميز بين الدولة الكونفدرالية والدولة الفدرالية. ويعنينا أن نتوسع قليلاً في بحث الفارق بين الكونفدرالية والفدرالية لأن الفوارق بينهما تمثل أداة تعيننا على فهمهما ونحن أحوج ما نكون لهذين المصطلحين في تحليلنا للكيان السياسي اللبناني.. أما الاتحاد الكونفدرالي فيتلخص بأنه اتحاد ينشأ بين عدة دول بمقتضى معاهدة أو وثيقة تحالف، بحيث تبقى كل منها محتفظة بشخصيتها الدولية ويكون لها مباشرة كافة مظاهر السيادة الخارجية فضلاً عن مظاهر السيادة الداخلية، وهذا النحو من الاتحاد «**لا يعتبر دولة**» ولا يقبل بأي نحو من أنحاء الحكومة المتفوقة ذاتاً أو اعتباراً على سائر الدول المتعاهدة. ويستمد هذا الاتحاد وجوده من تلك الوثيقة التي تبرم بين الدول المكونة له. ومن المميزات المهمة لهذا الإتحاد أن الهيئة المعبرة عن شخصية هذا الإتحاد سواء أكانت «**مؤتمراً**» أو «**جمعية سياسية**» فإنها تتألف من ممثلين عن الدول المنضوية في إطار هذا الاتحاد[1]. أما الاتحاد الفدرالي فهو اتحاد يقوم بين عدة دول تفقد كل منها الشخصية القانونية وتتشكل عبره شخصية دولة الإتحاد...

---

(١) شيحا، إبراهيم، الوجيز، ص٨٦، م.س.

ويمكـن قبل أن نختم هذا المدخل النظـري أن نوضح طبيعة العلاقة بيـن الأنظمة السياسية والدولة عبر التمييز بين الأنظمة السياسية التي تعرّف مركزاً ودولة في آن معاً ونموذجها الأدق (فرنسا) وبين تلك التي تملك دولة بلا مركز ونموذجها (إيطاليا) أو مركزاً بلا دولة حقيقة كما فـي بريطانيا أو التي لا تملك مركزاً ولا دولـة كاملة ومثالها (سويسرا) وفي بحثنا لبنان.

والتمييـز هنا بيـن المركز والدولة يعـود إلى التمييز بيـن المأسسة المحكمـة التي تمارس ذاتها بقـوة وهي الدولة، والأجهـزة التي تمارس حصـراً وظائف تنسيقية وهي المركـز[1]. إن مقاربتنا العامة والنظرية للدولة كموضوع مبحوث تشكل مدخلاً إجبارياً ينبغي اجتيازه لبلوغ محل البحـث أي «**واقعية الدولة اللبنانية**» التـي يفترض بحثها الاستناد إلى وثائـق مرجعية ذات دلالـة وتعكس حقيقة النظـام السياسي السائد في إطار الإقليم الجغرافي اللبناني. وهنا لن نجد سوى «**الدستور**» اللبناني كوثيقـة مدونة تعبر عن واقع الحال وتدل على خلاصة الاتفاق السياسي المكـون لهذا النظام السياسي الذي يهـدف إلى التأكد من مدى تحقيق مفهوم الدولة فيه أو حتى مفهوم المركز...

(١) راجـع للتوسـع حـول هذا التمييز – بادي برتران، بيرنبـوم بيار، سوسيولوجيا الدولة، ص٩٩ وما بعدها، مركز الإنماء القومي، بيروت، ج١، بدون تاريخ.

ثانياً: في الدستور اللبناني...

الدستور هو نص قانوني متفوق على كل النصوص الأخرى التي تنساق منه، ومنه تستقي صحتها.

الأعمال الإدارية ليست صالحة إلا إذا امتثلت للقوانين. وهذه بدورها تفقد صحتها إذا لم تتطابق مع الدستور الذي يغدو هكذا الضابط الأساسي[١]... فالدستور كمفهوم يرتبط، وعلى درجات متفاوتة، بـ«**الاتفاق**» أو «**العقد الاجتماعي**» وعليه فهو شكل من أشكال الميثاق الاجتماعي ويعبر عن مجتمع مؤسس على إرادة البشر بدل المجتمع المبني على التاريخ والتقاليد. وفي هذا الميثاق يقرر المتفقون تكوين جماعة بينهم ويحددون المبادئ الجوهرية التي يجب أن تمتثل إليها هذه الجماعة، فالاتفاق أو الميثاق الاجتماعي هو قاعدة الدولة نفسها.

أما في لبنان فقد ولد الكيان في ١ أيلول ١٩٢٠ ثم ولدت الجمهورية في ٢٣ أيار ١٩٢٦ مع صدور الدستور كنتيجة للتطور السياسي والإداري الذي قام في لبنان منذ إعلان لبنان الكبير عام ١٩٢٠ بتعاون اللبنانيين مع سلطة الانتداب[٢] ونتيجة لمجموعة من العوامل المتشابكة المرتبطة بمجرى تطور الأحداث السياسية في سوريا، خاصة بعد اندلاع الثورة السورية الكبرى عام ١٩٢٥ والتي كانت تهدف إلى وضع دستور ديمقراطي

---

(١) دوفرجيه، موريس، المؤسسات السياسية والقانون الدستوري، ترجمة جورج سعد، ص٦٠ وما بعدها، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٢.

(٢) الصليبي، كمال، تاريخ لبنان الحديث، ص٢٠، دار النهار للنشر، ط٦، ١٩٨٥.

لسوريا، فكان صدور الدستور اللبناني بمثابة منحة أو مكافأة أعطتها فرنسا للبنان بسبب عدم معارضته للسياسة الفرنسية أكثر منه نتيجة نضال خاضه الشعب اللبناني في سبيل الاستقلال[1]. وهذا الدستور كان متعذراً ميلاد مثيل له في سوريا مثلاً نظراً للموقف العدائي الذي اتخذه القادة الوطنيون هناك من الفرنسيين.

وبعيداً عن التاريخ السياسي للكيان اللبناني الذي لا يدخل ضمن نطاق عملنا، نلفت إلى أن المهم هو ملاحظة التدرج التاريخي لظهور المؤشرات ذات الدلالة في بحثنا وهي أن الدستور اللبناني قد نشأ بعد تشكل الكيان الذي تولد من ظروف سياسية اجتماعية بالغة التعقيد وكان متأخراً جداً عن تشكل الطوائف ككيانات ذات تنظيم داخلي محكم[2]. بل يمكن القول إن الكيان اللبناني هو مجموع كيانات الطوائف المكونة له وإن تاريخه ليس إلا تاريخها، فإذا حاولنا أن نكتب للكيان اللبناني تاريخاً معزولاً عن تاريخ طوائفه كانت المحصلة صفراً، لذا كان الكيان اللبناني منظومة للتوفيق بين التعارضات الطائفية، بإرادة خارجية. ولا أدل على هذا من سيرورة بروز الكيان الذي ظهر بإرادة المفوض السامي الفرنسي عام ١٩٢٠ واكتسب نوعاً من الوجود بموجب صك الانتداب عام ١٩٢٢. وملاحظة الإرادة الخارجية تكون من خلال متابعة

(١) شكر، زهير، الوسيط في القانون الدستوري اللبناني، ص١٥١، دار بلال للطباعة والنشر، ك٢، ٢٠٠١.
(٢) راجع مفصلاً الصليبي، كمال، تاريخ لبنان الحديث، م.س.، ص١١ حتى ص٢١، بيت بمنازل كثيرة، دار نوفل بيروت، ط٢، ١٩٩١، ص١٣ حتى ص٥١.

المصادر المكونة للدستور اللبناني، أما ملاحظة التشاركية الكيانية للطوائف فيمكن إبرازها عبر تحليل البنية الداخلية للدستور.

ودون التوسع في مصادر الدستور أو في التدليل على الإرادة الخارجية المكونة للكيان اللبناني التي لا حاجة لإثباتها، نجد من الضروري أن نقف عند واحد من مصادر الدستور اللبناني، نظراً للأهمية الخاصة التي يتمتع بها من وجهة نظرنا حيث يساعد في إثبات ما نذهب إليه من أن الكيان اللبناني لا يشكل دولة ولا مركزاً بل نظاماً سياسياً بلا دولة أو مركز، وأنه نظام سياسي يقوم على فكرة الاتحاد التشاركي بين الطوائف التي تحتفظ كل واحدة منها بكيانيتها الخاصة وسلطتها الداخلية، وهذا المصدر هو الاستفتاء الذي قامت به لجنة القانون الأساسي في المجلس التمثيلي اللبناني والذي تلخصت نتائجه في التقرير الذي قدمته اللجنة في ١٩ أيار ١٩٢٦ إلى المجلس التمثيلي، والذي أشار إلى أن الاستفتاء قد تضمن اثني عشر سؤالاً حول موضوعات أساسية تشكل مرتكزات أي دستور، وأن الأسئلة وجهت إلى شخصيات ذات حيثية في المجتمع ولآرائها وزن في التعبير عن الشعب اللبناني وتوجهاته وأن اللجنة تلقت ١٣٢ جواباً وأن ٣٢ شخصاً رفضوا الإجابة لأنهم من مؤيدي الوحدة السورية ولا يريدون الاعتراف باستقلال لبنان الكبير. ومن جملة هذه الأسئلة يعنينا التوقف عند السؤال السادس الذي يطرح مسألة الطائفية وهل يجب اعتماد الطائفية في توزيع المقاعد في المجلس النيابي؟

الغالبية الساحقة من الإجابات (١٢١ إجابة) رأت ضرورة اعتماد

النظـام الطائفـي كأساس للتمثيـل الطائفي وقد قدمـت تبريرات لهذه الإجابـات نقلها عن التقريـر الدكتور زهير شكر فـي كتابه الوسيط في القانـون الدسـتوري صـ١٦٥ وما بعدهـا. ونحن سنذكر هـذه الأسباب ونتوقـف عندها عندمـا يستدعي ذلك التحليل في إطـار استدلالنا على الفرضية موضوع البحث...

السبـب الأول خلاصته أن الشعـب يتألف من مجموعة من الطوائف، لـكل منها معتقداتهـا الدينية وعقليتها وعاداتهـا وتقاليدها الخاصة... وهذا السبب يؤسس لنفي الركن الأول من أركان الدولة وهو الشعب، فهنا لا شعب في أذهان المؤسسين للدستور، بل مجموعة طوائف تتعاهد معاً ليكون «**الشعب**»، نتيجة لهذا التعاهد. وما دمنا قد شرحنا أن الشعب هو مجموع الأفراد الذيـن يرتبطون برابط المواطنة ويأتمرون بأمر الإرادة العامـة ويكتسبون الحقوق بحكم ارتباطهم كأفراد بدولة ما بعينها، ومن خـلال الفهم المستخلص من السبب الأول نكـون بصدد نحو من أنحاء الاتفاقيـات التي تؤسس للاتحـادات التشاركيـة الكونفدرالية لا بصدد دستور ناظم لدولة بالنحو الذي عرّفناه سابقاً...

فواضعـو الدسـتـور أكدوا أننا لسنا بصدد وضـع دستور ينظم علاقة «**شعب**» بالسلطـات التي ترعى شؤونه بل نحن بصـدد كيانات منفصلة بل ومتباينة ويـراد تأسيس شكل من أشكال العلاقة التشاركية بينهاعبر اتفـاق ميثاقي مكتـوب. وهذا المنحـى ظاهرٌ من كلماتهـم التي وصفوا عبرهـا حقيقة الطوائف اللبنانية حيث اعتبروا أن لكل منها «**معتقداتها**

الدينيـة وعقليتها وعاداتها وتقاليدها الخاصة». وكون الطوائف تتخذ فـي أذهانهم هـذا المعنى فهذا معناه أن كل طائفـة هي بنظرهم «**أمة**» منفصلة عن الأمم الأخرى التي فرضت المعطيات الجغرافية والسياسية أن تكـوّن معاً كياناً سياسياً واحداً. وما دام الأمر إجبارياً ولا مناص منه إذاً لا بـد من نص يحفظ الكيانات ويحميهـا ويمنع ذوبانها في أغيارها ويؤكد مصالحها مهمـا كان حجم هذه الكيانات أو حجم مصالحها.لذا قال المستفتون «**إنّ إلغاء التمثيل الطائفي ينهي التوازن ويعطي بعض الطوائـف امتيازات علـى حساب الطوائف الأخـرى**». وقد اتضح خلال معالجتنا النظريـة لمفهوم الدستور ولركن الشعب عند تحديدنا لأركان الدولة أنّ الدساتير تحـدد شكل الدولة وأنواع السلطات وأشكال تعاونها وتكـون حصيلـة لإرادة مجموعة من الأفـراد تأسيس دولـة تكون أسمى وأرقى من كل العناصر الغريبة عنها وبالأخص ذات الطابع الوراثي، فهي السلطة السيدة التي تُمارس على الناس الأحرار دون كيانات وسيطة.

أمـا النصوص التي وظيفتها حفظ التوازن بيـن الكيانات المنفصلة فهي المعاهدات أو الوثائق التي تتأسس بموجبها الاتحادات التشاركية... وعليه لم يكن في أذهان غالبية المستفتين معنى الدولة، بل يظهر بشكل قاطـع أن ما كان في أذهانهم هـو «**الكونفدرالية التشاركيـة**» المتولدة من حكم الضرورة السياسية - الجغرافية. فهم أكدوا في التعليل الثالث «**إنّ روح الطائفيـة تسـود البـلاد، ولا يمكـن بيـوم إلغـاء عقلية عمرها عـدة قرون**» وهذا يبين إدراكهم لحقيقة سبق وأشرنا إليها وهي أسبقية

الكيانات الطائفية على الكيان اللبناني وأنها في تاريخها تختصر تاريخه وفي وجودها تشكل وجوده أو تلغيه.

ومـن الحقائق التـي يبرزها هذا الاستفتاء ما أشـار إليه المستفتون فـي التعليلين الخامس والسادس في جوابهم عن السؤال السادس تأييداً للتشاركيـة الطوائفيـة حيث أكدوا «**ضعـف روح التضامـن بين مختلف الطوائـف**» وأن «**الشعـب اللبنانـي لـم يعتد إعطاء الأولويـة للتضامن الوطنـي علـى حسـاب التضامـن الطائفـي**». وبالإحالة إلـى ما ذكرناه سابقـاً حول ركن الشعـب نكون وبشـكل واضح أمام كيـان سياسي غير متشـكل كدولـة. وهذا التوصيف يدعـم ما افترضناه مـن أن الأفراد ما كانوا يوماً العنصر المكون للكيان اللبناني. وما دام الأمر كذلك إذاً فلا مواطنة ولا أفراد يتمتعون بحقوق ناتجة من عضويتهم في دولة يشكلونها بإرادتهـم بـل الأفـراد هم أعضـاء في طوائـف ينتمون إليهـا ويقدمون انتماءهـم إليها على أي انتماء آخر ومن خلال عضويتهم فيها وبوساطة إرادة الطائفـة تشكيل اتحـاد الضرورة مع غيرها مـن الطوائف يصير هـؤلاء الأفراد أعضاء في الكيان الأوسع، فهم لم يعتادوا إعطاء الأولوية لغير الانتماء الطائفي.

هـذه الصـورة التـي استخلصناها من أجوبـة السـؤال السادس في الاستفتـاء وتعليلاته[1] تبيـن لنـا الصـورة الواقعية في لحظـة التأسيس

(١) إشـارة إلـى أن السـؤال الثاني عشر حول وجوب اعتمـاد التمثيل الطائفي في الوظائف العامـة وخاصة في تأليف الحكومة قد أتى بنفس الإجابات وعلى أساس نفس التبريرات.

الأولى للكيان. هذه الصورة التي حفظتها النصوص والممارسات وسجلها التاريخ وأثبتتها الأحداث لا يمكن أن تشكل «**شكلاً من أشكال الحكومة**»، وهذا كلام الإجابات الأربعة عشر التي اعترضت على اعتماد الطائفية كأساس في تشكيل السلطة ضمن الكيان. هذه الإجابات كانت مثالية تتحدث عن دولة يجب أن تكون، أمّا الإجابات الأكثرية فكانت واقعية بحيث شرحت واقعاً وسعت لإدارته وفق حقيقته فأكدت أن «**لا شعب**» وأن لا إمكانية لوضع دستور بل أقصى ما يمكن هو ميثاق تعايش وبالتالي «**لا دولة**».

وربما يقال إن هذه التعليلات تنفع في دراسة البنية الاجتماعية ولكنها لا تنفع دستورياً لأنها لم تدخل في نص الدستور. والجواب أن هذا غير صحيح فهذه التعليلات قد وردت بتمامها في نصوص الدستور ولا تزال تتأكد وتزداد تجذراً، ولا أدل على هذا من نص الفقرة «**ياء**» من مقدمة الدستور اللبناني (تعديل ١٩٩٠) التي نصت على أن: لا شرعية لأي سلطة تناقض ميثاق العيش المشترك.

واللافت في هذه الفقرة استعمالها عبارة «**ميثاق**» وهي مفهوم مغاير كلياً لمفهوم «**الدستور**» وهذا ما كنا نؤسس لإثباته منذ بداية البحث. كما يستفاد من استعمال عبارة «**العيش المشترك**» أننا لا نتحدث عن دولة تفرض سيطرتها على المجتمع الذي يشكلها وتنفصل عنه ذاتاً ومفهوماً لتشكل حيزاً مغلقاً وآلة إدارية صالحة للسيطرة على جميع الأطراف، بحيث تشكل كدولة منظومة أدوارٍ ممأسسةٍ عاملة بصورة دائمة والمالك

الشرعي الوحيد للسلطة والقائم على حفظ الإقليم وصيانته والأهم الآلة السياسية المستخدمة من قبل موظفين مختارين بطريقة موضوعية وفقاً لمعايير الجدارة، بل نتحدث عن مجموعات متجاورة محجوز بعضها عن بعض وتتشارك في العيش بحكم المجاورة الجغرافية وضرورات السياسة التي أملتها إرادات الاستعمار واتفاقيات التقسيم...

وما يؤكد تحليلنا عن انتفاء صفة الدولة عن الكيان السياسي اللبناني أن هذه الفقرة ذاتها تصرح بأن الميثاق التشاركي هو مصدر شرعية السلطات، وفي كل مرة ينقض فيها الميثاق التشاركي بنحو يؤدي إلى اختلال التوازن بين المتعاقدين تفقد السلطة شرعيتها أياً كانت السلطة وأياً كان شكلها. والفقرة (ياء) تؤسس لتفسير الفقرة (دال) التي اعتبرت «**الشعب مصدر السلطات**» وسنشرحها في طي الكلام الآتي...

يتضح من سياق ما ذكرناه أن الكيان اللبناني ليس دولة ولم يسع مؤسسوه لأن يكون كذلك بل أقصى ما سعوا إليه هو خلق إطار تتعايش داخله الكيانات الطائفية المستقلة مع حفظ استقلالياتها وتمكينها من متابعة العيش متجاورة في حيز جغرافي ضيق فكان لا بد من الاتفاق على نص ميثاقي تشاركي ينتج اتحاداً وتنسيقاً يؤمن الشروط المشار إليها أعلاه ونسميه تجوزاً «**الدستور**» ومن خلاله سنثبت أنه «**ميثاق تشاركي**» وأن الكيان اللبناني ليس دولة...

ثالثاً: في تحليل النص الدستوري اللبناني...

النظــام الدستوري اللبنانــي من النظم التي يصعــب تصنيفها ضمن الأطــر التقليديــة المتعارفــة لتصنيــف الدساتير. ومــردُّ الصعوبــة إلى الظــروف التي تكوّن الدســتور خلالها والتي برزت في مــواده بشكل جلي، مــا دفع بعضــ الباحثين إلى التصريح بــأن: «**الدستور اللبنانــي وإن أخذ بالمبــادئ الدستوريــة الكلاسيكية، فــإن هذه المبــادئ لا تعطينا صورة حقيقيــة واضحة وموضوعيــة ومتكاملة عن طبيعة النظــام الدستوري اللبناني**»[1].

لذا فمن غير المجدي أن ندرس النظام الدستوري اللبناني بحثاً عن حقيقتــه وطبيعته اعتماداً على المناهــج الكلاسيكية وعبر تحليل المواد التقليديــة كتلك التــي تحدد علاقــات السلطات بعضها ببعضــ او تشي بحقيقة كون النظام برلمانياً أو رئاسياً أو غير ذلك...

وإنما المجدي هو إعادة تركيــب المواد الدستورية ذات الخصوصية اللبنانية والتي تعكس البنية السياسية - الاجتماعية التي أشرنا إليها في معرضــ بحثنا عن مصادر الدســتور. وهذا التركيب يؤدي بنا إلى نتيجة قاطعــة محددة هي أن لبنان قــد اعتمد في دســتوره القواعد التشاركية المعتمــدة في النظــم السياسية التي لا دولة ولا مركز لهــا مثل سويسرا وهولنــدا وبالتالي فنحن بصدد تنظيم ميثاقي لنظام سياسي تشاركي لا يراد تشكيله كدولة بالمعنى المتعارف للدولة كما في فرنسا مثلاً.

(١) شكر، زهير، الوسيط، ص٣١٩ وما بعدها، م.س.

ونحن في قراءتنا التحليلية سنرتكز على نصوص الدستور اللبناني بتعديلاته الجوهرية التي أقرت في ١٩٩٠/٩/٢١ مع الإشارة حين تدعو الحاجة إلى نصوص الدستور اللبناني للعام ١٩٢٦ دون أن نهمل ما للواقع السياسي اللبناني من أثر في الكشف عن الماهية الحقيقية للمواد. وقبل أن نقارب المواد الدستورية ينبغي أن نؤكد على ما للاتفاق الطوائفي المسمى «**الميثاق الوطني**» من قيمة في إثبات ما نحن بصدد إثباته، من حيث كونه اتفاقاً بين الطائفتين الكبيرتين يشكل أساس ممارسة الحكم في لبنان لعقود من الزمن. وسنعالج المواد وفق تسلسل منهجي يعالج بداية الشكل العام للنظام السياسي ثم السلطة التشريعية وبعدها السلطة التنفيذية ثم سنحلل طبيعة العلاقة بين السلطات من خلال الدستور بعد التعرض لبعض ملامح إدارة الحكم في النظام اللبناني.

١- حول الشكل العام للنظام السياسي...

في الأنظمة السياسية التي تتشكل من فئات متعددة، تسوى النزاعات عادة بالتراضي وتشتدُّ الحاجة إلى إطار ينظم الاختلافات ويحفظها، ويضمحل تماماً مبدأ الأكثرية. ولبنان من تلك النظم السياسية ذات الانقسامات الدينية والمذهبية العميقة والتي تعرف عدداً كبيراً من الفئات المتعارضة وفقاً لانشقاقات تتراكب كلها تقريباً، حتى ولو كانت مخروقةً من الطبقات الاجتماعية المعدومة التأثير داخل أو خارج الانشقاقات الأصلية ذات الأثر الفعلي...

وتاريـخ الحـروب الأهليـة اللبنانيـة الطويل ومـا أكده مـن لا واقعية الصدام فضلاً عن عدم جدواه فرض الحاجة إلى إطار يسمح بالحفاظ علـى السلم الأهلي بين فئات ترى نفسها متميزة بقوة بعضها عن بعض، نظـراً لكونها تعبـر عن وجود عـدة ثقافـات وعقليات وعـادات وتقاليد تتشابـك وتتناقض في إطـار اجتماعي مركب، كما ويؤمـن تمثيلاً عادلاً ومتساوياً لمختلـف الفئات. هذا النظر الدقيق هو الذي يسمح بالحفاظ على المجموعات المضطرة للتعايش بحكم الضرورة والحاجة السياسية، سـواء منها الدوليـة أو الإقليمية، كما بحكم الضـرورة الاقتصادية التي كانت أحد أسبب ولادة لبنان الكبير...

لهذه الأسباب جميعاً كان لا بد من الاستناد في تشكيل البنية الناظمة للكيـان السياسي إلى مقولة «**الحواجز الجيدة تحفظ الجيران**». هذه الحواجـز التـي قد تكون حواجـز داخلية تظهـر في بنيـة الدستور وفي قلـب النظام السياسي، وقد تكون خارجيـة تفرضها توازنات السياسات الدولية الإقليمية...

وفكـرة وجـود حواجز واضحة تستمـر في فصل الفئـات بعضها عن بعض بعد أن يبنى النظام السياسي تشير إلى أي مدى نحن أمام مجتمع متميـز عن تلـك المجتمعات التي عرفـت معنى الدولـة ومارست آليات الحكـم مـن خلال الدولة كما في فرنسا، حيث لا يمكـن أن نتصور - أياً كـان حجـم الاختلافات أو نوعهـا السماح - بوجود حواجـز بين الفئات الاثنية أو الدينية أو اللغوية، ذلك أن فكرة الدولة تناقض وترفض بشكل قاطع فكرة التعددية المنظمة.

هــذه التعدديــة المنظمــة تؤكد ذاتها فــي الفقرة (يــاء) من مقدمة الدستــور اللبناني حيث النصــ على أن «**لا شرعيــة لأي سلطة تناقض ميثــاق العيش المشترك**». وقد أشرنــا سابقاً إلى ما في هذا النص من دلالات على طبيعة النظــام السياسي اللبناني لجهة أن الدستور والكيان لــم ينطلقا من فكرة بل من حاجة، ولم ينطلقــا من إرادة أفراد يشكلون معــاً شعباً بل مــن إرادة كيانات اضطــرت بحكم الضــرورة للعيش معاً. هذه الحاجــة وتلك الضــرورة تفترضان حفظ الكيانــات المتعاهدة في إطــار ميثــاق العيش المتجاوز غيــر المندمج والمتشــارك غير المتحد، وتفترضان أيضاً أن تكون كل سلطة تؤدي إلى خلل في التوازن بحيث تطغى إحــدى الطوائف على الأخريــات أو بعضها على بعضها الآخر سلطة غير شرعيــة، وقلنا إن هذا النص يفسر الفقــرة (دال) من مقدمة الدستور التي اعتبرت: «**الشعب مصدر السلطات وصاحب السيادة يمارسها عبر المؤسسات الدستورية**».

هذه الفقرة التي تعد نصاً كلاسيكياً في جميع الدساتير التي اعتمدت نظرية السيادة الشعبية في مقابل نظرية سيادة الأمة، هذه النظرية التي تعنــي أن تكون السيادة ملــكاً للشعب أي جميع المواطنيــن الذين يتكون منهــم الشعب[١]، كان يمكــن لها أن تكون نصاً عادياً في أي بلد آخر،أما فــي لبنان الــذي قدمنا العديد مــن الأدلة على غياب فكــرة الشعب عن

(١) الغزال، إسماعيل، القانون الدستوري، ص١٢٦، م.س.

واقعه السياسي والتاريخي والدستوري فلا بد عند قراءة كلمة الشعب من التساؤل عن معناها، وهنا نعود للتذكير بالفقرة (ياء) من مقدمة الدستور والتي جعلت شرعية السلطة مشروطة بموافقة ميثاق العيش المشترك المتشكل بين الطوائف لا بين الأفراد كما أشرنا غير مرة، قبل أن نلفت إلى أن فهم الشعب بالمعنى المعروف تقليدياً يضعنا أمام حالة من التعارض المستقر بين الفقرة (دال) التي تعتبر الشعب مصدر السلطات وصاحب السيادة وبين «**ميثاق العيش المشترك الذي يمنح الشرعية للسلطات**». أما إذا فهم الشعب كمصطلح يدل على الارادة المتكونة من مجموع الطوائف اللبنانية وأن المفردة هي من نتائج الترجمة، حيث نعلم أن الدستور اللبناني مترجم لا مؤلف، ومن نتاج ضرورات الواقع السياسي الخارجي الذي كان يريد مسمى الدولة وبالتالي لابد له من مسمى الشعب ولو نصاً، عندها ينحل التعارض...

ويؤكد هذا التحليل لمفهوم الشعب ما نصت عليه المادة (٢٤) من الدستور التي وزعت المقاعد النيابية وفقاً للقاعدتين الآتيتين:

أ- بالتساوي بين المسيحيين والمسلمين.

ب- نسبياً بين طوائف كل من الفئتين.

ومن العودة إلى قوانين الانتخاب المرعية الإجراء لا سيما قانون العام ١٩٦٠ نجد نصاً على توزيع المقاعد النيابية على الشكل التالي: ٤٥ من المسلمين و٥٥ من المسيحيين فيما نص القانون الحالي يوزعها ٦٤ للمسلمين و٦٤ للمسيحيين وبعدها توزع نسبياً بين المذاهب.

إذاً الشعب هو الطوائف، فالدستور لم يوزع المقاعد على المناطق ويترك للمجموع حق الاختيار بل وزع المقاعد على الطوائف وترك للمجموع أن يختار ممثلين لهذه الطوائف التي تختصر المعنى الحقيقي للشعب في إطار النظام السياسي اللبناني... هذا النظام الذي تكون بإرادات الطوائف وكرس كيانيتها، وهذا ما تثبته مراجعة نصوص المواد (٩، ١٠، ١٩) من الدستور. فقد أكدت المادة التاسعة أن النظام السياسي اللبناني يلتزم تأدية فروض الإجلال لله تعالى ويحترم جميع الأديان والمذاهب ويكفل حرية إقامة الشعائر الدينية تحت حمايته، والفقرة ذات الدلالة على الكيانية المستقلة هي التالية: «**وتضمن للأهلين على اختلاف مللهم احترام نظام الأحوال الشخصية والمصالح الدينية**».

وعبر هذا النص يتضح ما أسسناه عن الحواجز القائمة في قلب النظام والكيانات المتباينة حيث يصرح الميثاق التشاركي بأنه ضامن لأنظمة الأحوال الشخصية مع ما يعنيه هذا الضمان من حفظٍ لجوهر التباين حيث من الواضح أن أنظمة الأحوال الشخصية هي جوهر بنية الطوائف وترتبط ارتباطاً عضوياً بمعنى الانتماء.

وينفي وجودها بهذا النحو فكرة «**الدولة**» التي تحتكر حق إصدار القوانين كما تذيب تماماً جميع الكيانات وكل الإرادات. في فرنسا مثلاً ليس بوسع أية جهة سواء أكانت مدينة أو بلدة أو قرية أو مستشفى أو مصنعاً أو ديراً أو معهداً أن تكون له إرادة مستقلة في شؤونه الخاصة ولا أن يدير أمواله الخاصة حسب مشيئته، فالدولة هي الوصي على جميع

الفرنسيين. أما في لبنان فالطوائف لها كينونتها الخاصة وتشريعاتها الداخلية في أكثر المجالات حساسية وبالتالي فهي كيانات منفصلة. ويعضد تحليلنا هذا ذيل المادة التاسعة ومفاده ضمان «**المصالح الدينية**». هذه العبارة العامة المجملة، التي تحتمل مئات التفاسير، تكرس مفهوم المصالح الطوائفية المختلفة بل والمتعارضة وتجعل مصالح الطوائف مضمونة ومحمية دون تفسير أو تحديد لمعنى المصالح، ودون تحديد لموقع المصلحة العامة للدولة المفترضة من هذه المصالح المكرسة دستوريا، وهذا جوهر التشاركية المنافية لفكرة الدولة.

هذا المنهج في التعامل مع النص الدستوري والباحث عن إثبات التعددية الكيانية يعثر على دليل قيم في المادة (١٠) من الدستور التي تنص على أنه: «**لا يمكن أن تمس حقوق الطوائف لجهة إنشاء مدارسها الخاصة**»، كما تنص على أن التعليم حر ما لم «**يتعرض لكرامة أحد الأديان أو المذاهب**». وهنا يتأكد ما للطوائف من كيانية، فبعد أن احتفظت لنفسها بقوانين الأحوال الشخصية عادت وأكدت على استقلالية نظامها التعليمي المضبوط بحدود عدم المس بكرامة الأديان الأخرى، وهل هناك تفسير آخر غير التعددية الكيانية وغير انتفاء مفهوم الدولة يمكن أن يقدم في مقابل ما أفادته المواد التي تعرضنا لها والتي جعلت الطوائف عبر ميثاقها التشاركي مصدر مشروعية السلطات ولها حقوق تتمثل باحترام مصالحها الخاصة ونظام أحوالها الشخصية ومدارسها الخاصة؟ أليس هذا نحواً من أنحاء الاستقلال وممارسة

السيادة الداخلية التي لا مناص منها في إطار مجتمعات تنقسم عمودياً بهذه الحدة، حيث في كل مرة يكون أحد المجتمعات منقسماً بعمق انقسامات تزداد حدة كلما حاولنا إلغاءها من أعلى؟ في هذا المجال تصبح القدرة على التوفيق وحفظ إطار تعايشي عبر أطر اتفاقية المجال الوحيد لدفع الانفجار... هذه الحقوق ضمنها الدستور اللبناني عبر المادة (١٩) التي أعطت «**رؤساء الطوائف المعترف بها قانوناً في ما يتعلق حصراً بالأحوال الشخصية وحرية المعتقد وممارسة الشعائر الدينية وحرية التعليم الديني**» حق مراجعة المجلس الدستوري المختص بمراقبة دستورية القوانين.

إنّ تأكيد الدستور على هذه الكيانات المستقلة بهذه الكيفية يجعل القول بوجود «**دولة**» لبنانية مثار سخرية من أي فرد يدرك تماماً مفهوم السيادة الذي سبق أن أوضحناه مفصلاً، أو يدرك معنى الانتماء الديني سواء اتخذ الطابع الإيماني أو حتى الطابع الطائفي، لجهة أنه «**مؤسسة اجتماعية متميزة بوجود إيلاف من الأفراد المتحدين عبر أداء بعض العبادات المنتظمة وباعتماد بعض الصيغ وبالاعتقاد في قيمة مطلقة لا يمكن وضع شيء آخر في كفة ميزانها وهو اعتقاد تهدف الجماعة إلى حفظه، وبتنسيب الفرد إلى قوة روحية أرفع من الإنسان وهذه ينظر إليها إما كقوة منتشرة وإما كثيرة وإما وحيدة وهي الله**»[١].

(١) لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، ج٣، ص١٢٠٤، مادة دين، م.س.

هذا الانتماء المحدد بهذه الطريقة يتضمن دائماً معنى «**الأفضلية**»، فأتبـاع الطوائـف يدّعـون لأنفسهم دائمـاً بأنهـم أفضل مـن الآخرين ودائماً ما تدّعـي أن أفكارها ومعتقداتها الدينية أقوم وأصحّ من الأفكار والمعتقدات الدينية للملل الأخرى...

وبهذا الفهم يصبح من غير الواقعي إدعاء الدولة، لأن الطوائف بهذا التعريـف ما كانت في ظل الأجـواء التي وصفها الاستفتـاء لتقبل بدولة تلغيها أو تُحجّم مفاعيلها.

والدستور اللبناني أقر هذه الانقسامات الواقعية بما تنطوي عليه من معـانٍ لذا صح عندنا أن ننفي عن لبنان صفـة الدولة وأن نثبت له صفة النظام السياسي... الفاقد للدولة والمركز...

٢- حول التشاركية الطوائفية في السلطة التشريعية ونفي الدولة.

تتولـى السلطـة المشترعة هيئة واحـدة هي مجلس النـواب. هذا ما نصت عليه المادة (١٦) من الدستور اللبناني. وقد نصت المادة (٢٤) علـى أن يتألـف مجلس النواب من نواب منتخبين يكـون عددهم وكيفية انتخابهـم محـدداً وفاقاً لقوانيـن الانتخاب المرعية الإجـراء. وبعد أن يحـدد النص الدستوري توزع المقاعد النيابيـة وفقاً للقواعد التي سبق وأشرنـا إليهـا وهي المناصفـة بين المسلميـن والمسيحييـن والنسبية بيـن طوائف كل من الفئتيـن، يدع أمر التمثيل الانتخابـي بتمامه في يد

القوانيـن الانتخابية التي نفذّت مضمون القاعـدة الدستورية، فارتكزت علـى قاعدة التمثيـل الطائفي وهـي القاعدة التي رافقـت الكيان كإرث يعـود إلى نظـام القائمقاميتين حيث أنشأ إلى جانـب القائمقام مجلس إدارة القائمقامية على أساس التمثيل الطائفي. ومجلس النواب اللبناني هو الوريـث الشرعي للمجلس التمثيلي الـذي استُحدث لتمثيل الطوائف اللبنانيـة وليس المواطنيـن اللبنانييـن، وجـاءت القوانيـن الانتخابية لتخـدم هذه الحقيقة وتكرس الامتيازات التمثيلية للطوائف. وصحيح أن القانـون الانتخابي قد اعتمد فـي مادته الرابعة مبـدأ الهيئة الانتخابية الواحـدة حيث نص علـى أن «**جميـع الناخبين في الدائـرة الانتخابية علـى اختـلاف طوائفهـم يقترعون للمرشحيـن عن تلـك الدائرة**» مع مراعاة التحديدات الطائفية في عدد النواب لكل طائفة في الدائرة التي يقتـرع فيها الناخب، إلا أن هـذا المبدأ يذوي وينعـدم تأثيره من خلال التقسيمـات القانونيـة للدوائر الانتخابية (كما فـي قانون ١٩٦٠) حيث تعود الفاعلية الكلية لقاعدة المجلس التمثيلي للطوائف. هذه التقسيمات التـي تتيح للطوائف دائماً أن تضمن لنفسها ناخبين متجانسين طائفياً، لذا نجد لبنان ومنذ تشكيله لا يزال محكوماً من قبل فئات سياسية تعبر دائماً وبشكل محدد بدقة عن توجهات طوائفها.

إن قانـون الانتخـاب فـي لبنان أيـاً كان شكلـه وتاريخـه يرتكز على قاعـدة «**الاعتراف بشرعية الانتماء الطائفـي السياسي**» أو بعبارة أدق على قاعدة «**ضمـان مشاركة الكيانات المكونة للكيـان، مشاركة فاعلة**

وتمثيلها تمثيلاً صحيحاً وبذلك يكون المجلس النيابي مؤسسة تمثيلية تمكن الفئات المتشاركة من التعبير عن ذاتها ومصالحها، وتتم الإدارة السياسية من خلال المؤسسة التمثيلية عبر الاتفاقات والتسويات والمراضاة بين مختلف الطوائف فيستغني الجميع عن فكرة الدولة المهيمنة لصالح الاتحاد المنظم... إن مجلساً يتشكل بهذه الطريقة ولخدمة هذه الغاية يخضع في داخله لقواعد صارمة تحفظ له هذا الدور الكياني. ومن هنا كان اشتراط الأغلبية الموصوفة في كل الأمور الدقيقة ذات الحيثية الكيانية، كاتهام رئيس الجمهورية بالخيانة، أو نزع الثقة عن رئيس المجلس النيابي أو نائبه، أو حالة اتهام الوزراء بالخيانة العظمى، أو (وهذا هو الأهم) في حالة تعديل الدستور، وأخيراً انتخاب رئيس للجمهورية.

إن المجلس النيابي (التمثيلي) وفق هذا التحليل لا يعدو كونه مجلساً تمثيلياً تعبر بواسطته الطوائف عن ذاتها وهذا يناقض مفهوم الدولة حيث ينتخب المواطن المرشح وفق مبدأ المواطنية والتمثيل.

ولا يخفى أن لمجلس النواب دوراً إضافياً كونه يمثل المؤسسة التي يترأسها ممثل الطائفة الشيعية في الكيان وهي الطائفة التي شكلت قضية إشراكها في النظام السياسي الطائفي اللبناني بفاعلية توازي حجمها الكياني عنصر تفجير دائم للأزمات الكيانية بين الطوائف المتحدة... وقد انعكس حجم وجود هذه الطائفة عبر تقرير صلاحيات رئيس المجلس النيابي في الدستور وبالتالي موقعه، أي موقع طائفته

وذلـك عبر تمديد ولايته من سنة قابلة للتجديد (قبل تعديل ١٩٩٠) إلى أربـع سنوات وهي المدة القانونية لعمـر المجالس النيابية اللبنانية هذا إلـى جانب منحه حق التقديـر المطلق في تحديد مـدى ملاءمة عرض القوانين المعجلة على الهيئة العامة والأهم تفعيل دوره في تسمية الرئيس المكلـف تشكيل الحكومة حيث نصت الفقرة (٢) من المادة (٥٣) على أن رئيـس الجمهورية يسمي بالتشاور مـع رئيس مجلس النواب واستناداً إلى استشارات نيابية ملزمة رئيس الحكومة المكلف.

هـذه الحقـوق إضافة إلى حقـه المكرس في المـادة (١٩) بمراجعة المجلـس الدستوري يعزز موقعه الناتج من كونـه ممثلاً لطائفة بعينها. ولسنـا هنا بصدد التدليل على أكثر مـن فكرة بسيطة مفادها أن تكوين السلطة المشترعة، وتقنين أصول انتخابها، وموقع رئيسها، بهذا الشكل هـو أمر لا يمكن فهمه فـي (الدول) بل لا يمكن تصوره، نعم يمكن فهمه كنتـاج لمعاهـدة تحالـف وتعاون متبادل بيـن كيانات تحـاول أن تحفظ مواقعها وحدودها وأدوارها.

٣- حـول علاقـة التشـاركية في السـلطة التنفيذية ونفي الدولة.

مـن العلاقـات المميـزة للأنظمـة السياسية التـي لا تشـكل دولة ولا تكـون مركزاً إناطة السلطة الإجرائية بهيئـات جماعية (سويسرا مثلاً). وقـد أخذ النص الميثاقـي اللبناني بعد تعديل عـام ١٩٩٠ بهذه الطريقة

الجماعيــة فــي إدارة البلاد حيث نصت المــادة ١٧ المعدلة على أن تناط السلطـة الإجرائية بمجلس الوزراء الأمر الذي قررتـه حرفياً المادة ٦٥. ودلالــة هذا التعديل تبرز مــن ملاحظة الفقرة (ألف) من المادة ٩٥ التي نصت على «**أن تمثل الطوائف بصورة عادلة في تشكيل الوزارة**». فالممثل في الحكومــة أي مجلس الوزراء ليست الأحــزاب أو الكتل البرلمانية إنما الطوائـف التي تمثل كما أكدنا قاعدة الحكـم وهي الكيانات التي لا يصح إدارة شؤونهـا عبر مجالـس لا تتمثل فيها بصورة عادلــة وصحيحة وكون الحكومة تتشـكل عبر الاستشارات النيابية والثقة في مجلس النواب فهذا يضمــن للطوائف مراعاتهـا بشكل دائـم. والطبيعة التشاركيــة للحكومة والنافيــة ذاتاً لفكرة الدولة تتأكد من خلال الفقرة (٥) من المادة (٦٥) التــي اشترطت لانعقــاد جلسات المجلس نصاب (أكثريــة ثلثي أعضائه) على أن يتخذ قراراته «**توافقياً**». ولا بد من التشديد هنا على عبارة توافقياً حيــث جعلت هذه المــادة قاعدة الحكـم ومرتكز الحكومــة «**التوافقية**». ويستخــدم مفهــوم التوافقية للإشــارة إلى عــدد من الأنظمــة السياسية حيــث تسوى النزاعات بالتراضي، إذا خففــت الفئات المتعددة خلافاتها بــروح من التنازل والتسامــح وليس من خلال تطبيق مبــدأ الأكثرية. إنها مجتمعات ذات انقسامات دينية أو إثنية عميقة وتعرف بالتالي عدداً كبيراً مــن الفئات المتعارضــة... ودوراً لمجلس كمجلس حكم جماعي يبرز عبر اشتراط الفقــرة (٥) من المادة (٦٥) موافقة أكثريــة ثلثي عدد أعضاء الحكومة المحدد في مرسوم تشكيلها في المواضيع الأساسية التي ذكرت

منها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

تعديـل الدسـتـور، إعلان حالة الطـوارئ وإلغاؤها، الحـرب والسلم، التعبئة العامة، الإتفاقـات والمعاهدات الدولية، الموازنة العامة للدولة، الخطـط الإنمائية الشاملة والطويلة المـدى، تعيين موظفي الفئة الأولى ومـا يعادلها، إعـادة النظر في التقسيـم الإداري، حل مجلـس النواب، قانـون الانتخابات، قانـون الجنسية، قوانين الأحـوال الشخصية، إقالة الوزراء...

ومن ملاحظة هـذه النماذج وبقرينة (قوانيـن الأحوال الشخصية) بـل وطبيعة الموضوعات المثارة، نقطـع القول بأن هذه القضايا تشترط في القرارات التي تتصل بها موافقة أكثرية ثلثي الأعضاء الذين يشكلون الحكومـة حسب العدد المحدد فـي مرسوم تشكيلها لأنهـا قضايا تمس أسـس الاتحاد وتتعلق بقضايا جوهرية فـي التعاقد القائم بين الطوائف لـذا لا يصح قطع الرأي فيها بمعزل عـن أكثرية موصوفة، هذا مع تعذر الإجماع الذي أشار النص إليه كأصل تحت عنوان التوافق.

إن هـذه الكيفية في إدارة مجالس الحكـم غير معروفة في نظم غير النظـم السياسية التشاركية حيث النظام السياسي لا ينجم عن الهيمنة التـي تمارسها دولة على أعضائها أو أفرادها إنما عن اتحاد بين كيانات لكل منها شخصيته وكيانيته واستقلاله.

وفي السلطة الإجرائية تبرز كيانية رئيس مجلس الوزراء التي كرسها تعديل العام ١٩٩٠ في نص المادة (٦٤) بعد أن كان وزيراً أولاً في دستور

(١٩٢٦) وإن كان في حينها مختصاً بأعراف دستورية تمنحه نفس الصلاحيات المكرسة في نص المادة (٦٤) الحالية. وكما كرس النص ومعه الأعراف موقعاً متميزاً لرئيس مجلس النواب نظراً لكونه ممثلاً فعلياً لطائفة فاعلة في الاتحاد كذلك فعل مع رئيس مجلس الوزراء. ويمكن تأييد هذا الطرح بالفقرة (٤) من المادة (٥٣) التي نصت على أن رئيس الجمهورية «**يصدر بالاتفاق مع رئيس مجلس الوزراء مرسوم تشكيل الحكومة ومراسيم قبول استقالة الوزراء أو إقالتهم**».

كما الفقرة (١٢) من نفس المادة حيث النص على حق رئيس الجمهورية في الدعوة إلى جلسات استثنائية لمجلس الوزراء كلما رأى ذلك ضرورياً «**بالاتفاق مع رئيس الحكومة**». والقاعدة الكبرى للتشاركية الطائفية تبينها المادة (٥٤) تعديل العام ١٩٩٠ حيث نصت على أن: «**مقررات رئيس الجمهورية يجب أن يشترك معه في التوقيع عليها رئيس الحكومة والوزير أو الوزراء المختصون...**» «**أما مرسوم إصدار القوانين فيشترك معه في التوقيع عليه رئيس الحكومة**».

هذا النحو من التعقيد القانوني يجعل أمر الإدارة والحكم على المستوى الإجرائي التنفيذي موزعاً بين رئيس الجمهورية الذي يمثل الطائفة المارونية ورئيس الحكومة السني ومجلس الوزراء المشكل من مجموع الطوائف مع صلاحيات فاعلة ومؤثرة لرئيس المجلس النيابي الشيعي من أجل التوازن العام في الإتحاد الطوائفي. وهنا ينبغي التأكيد على أن حق التوقيع هو بمثابة حق النقض (الفيتو) الممنوح للطوائف التي

يشتــرط توقيع ممثليها على جميع ما أشرنا إليه أعلاه ويمكن لأي طائفة ان ترفض التوقيع وبالتالي تنقض عمل الإدارة وسيرورة حركتها.

إن الدول كما حددناها سابقاً لا تعرف هذا النحو من الإدارة، فالسيادة الشعبية في الدول كمفهوم لا تقبل التنازل عنها أو إحالتها أو توزيعها بين عــدد من السلطــات أو الهيئات مخافة أن يؤدي ذلــك إلى تجزئتها وعدم فعاليتهــا وحتــى زوالها. أما في الاتحــادات التشاركيــة فالطبيعة الذاتية تقتضــي التــوزع في السلطة مع حفــظ الشراكة في كل منهــا وهذا يتضح من مراجعة الصلاحيات التي نص عليها الدستور لرئيس الجمهورية في المــواد من (٥١) حتى (٥٩) علــى التوالي. هذه الصلاحيات منها ما هو خاص به حصراً كإصدار مرسوم قبول استقالة الحكومة ومرسوم تعيين رئيســ الحكومة ومنها ما يمارسه بالشراكة مع رئيس الحكومة أو الوزراء كمــا أشارت المــادة (٥٤) وبعض فقرات المــادة (٥٣). وهذه التداخلية والاشتراكية في الصلاحيات لا تفهم في الدول لكن تفهم تماماً في الأنظمة السياسية المشابهة للنظام السياسي اللبناني حيث لا دولة ولا مركز.

وقــد ولَّدت هذه الطبيعة الخاصة للنظــام السياسي اللبنانية مؤسسة قائمة عرفاً وغير مدونة ضمن النصوص وعلى درجة عالية من الفعالية أطلــق عليهــا تسمية «**ترويكا**» حيث يشتــرك كل من رئيســ الجمهورية ورئيســ مجلس النواب ورئيس مجلس الوزراء في تقرير أمور الدولة قبل عرضها على أي مؤسسة دستورية مدونة.

وهذا أمر مشروع تماماً بحسب النظام القائم الذي لا يهتم بالمؤسسات

أو الأجهزة، ولا بتدوينها أو عدمه، فما دامت شروط المشاركة التوافقية متحققة لجميع الطوائف فإن الحكم يكون شرعياً والقرارات تكون كذلك من حيث مشروعيتها الواقعية...

٤- حول التكوين التشاركي للإدارة ونفي المركز.

لن نتوسع في هذه الفقرة بل سنكتفي بالإشارة إلى جوهر النقطة المبحوث فيها. إن المركز الذي يتولى مهمة التنسيق بين أجهزة النظام السياسي يفترض أن ينفصل ولو جزئياً عن مكونات المجتمع المكون للنظام السياسي بحيث يتحقق نوع من الحياد في الإدارة المدنية ما يؤدي إلى قيام بيروقراطية مركزية مستقلة ومحترفة يتم اختيارها على أساس الكفاءة والجدارة. إن نص المادة (٩٥) من الدستور اللبناني للعام ١٩٢٦ ناقض هذا المبدأ حيث تضمن ما يلي: «**بصورة مؤقتة والتماساً للعدل والوفاق تمثل الطوائف بصورة عادلة في الوظائف العامة...**» والفقرة (ب) من المادة (٩٥) بتعديل (١٩٩٠) رغم أنها جاهرت بالنص على «**إلغاء قاعدة التمثيل الطائفي**» وعلى اعتماد «**الاختصاص والكفاءة في الوظائف العامة والقضاء والمؤسسات العسكرية والأمنية والمؤسسات العامة والمختلطة**» إلا أنها استثنت «**وظائف الفئة الأولى وما يعادل الفئة الأولى**» حيث «**تكون الوظائف مناصفة بين المسلمين والمسيحيين دون تخصيص أية وظيفة لأية طائفة**». هذا النص الذي يعد محاولة ناقصة لتحرير الإدارة والشروع في تشكيل المركز لم تبرز

لـه أية مفاعيـل تطبيقية خلال الفترة الممتدة من عـام ١٩٩٠ إلى اليوم سوى في مداورة بعض وظائف الفئة الأولى مع استمرار تخصيص بعض الوظائف لفئـات معينة كقيادة الجيش مثلاً. وعليـه كان ولا يزال النص القديم للمـادة (٩٥) هو الواقع المعاش وذلك من أجل احترام التعددية ومراعاة للتوازن ومنعاً للانفجار وتحقيقاً للتمثيل المنصف.

ويبين هذا الواقع إلى أي مدى يحسب حساب الولاءات الطائفية ضمن البنيـة العامـة للنظام السياسي. وهـذا يدل وحده علـى استحالة وجود الدولـة كما على استحالة وجود المركز بل أكثـر من ذلك على استحالة قيامهما في أي وقت لاحق في المدى المنظور...

٥- حول التشاركية في تعديل الميثاق التعاهدي

الدساتيـر لجهـة تعديلها نوعـان، مرنة وجامـدة. والدساتير المرنة هـي تلـك التي تتبع في تعديلها نفس الأصول المتبعـة في إقرار أو تعديل القوانين العادية كما تناط سلطة إقرار التعديلات بالسلطة التي يناط بها قانوناً وضع القوانين العادية وإقرارها. أما الدساتير الجامدة فهي التي تفترض لتعديلها شروطاً وإجراءات خاصة مغايرة لجهة شدة الصعوبة والتعقيد والاختلاف عن تلك المقررة لتعديل القانون العادي...

والدستـور اللبناني هو من أكثر الدساتير جمـوداً فهو يفترض قيوداً مشددة كما يفترض التوافق بين السلطتين التشريعية والتنفيذية وضمناً رئيس الجمهورية.

هــذا التشدد والتعقيد الظاهر من مواد الدستور (٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩) يبــرز الدور التعاهــدي لميثاق الاتحــاد الطوائفي ما يجعــل المساس به أمــراً يهدد الكينونة الكلية للكيان أي للنظام السياسي برمته، كما يحمل تهديداً مباشراً للكينونات المستقلة لكل طائفة بذاتها. هذا الحرص على أن تمارســ كل طائفة حق النقض في أمــر تعديل الدستور يثبت الطبيعة «**اللادولتيــة**» للكيان والطبيعــة المتجاوزة للدستــور وللنص الدستوري فاشتــراط خطــوات أو مراحل ثلاثــاً لا بد من تخطيها تباعــاً في تعديل الدستور هي:

١- اقتراح التعديل

٢- وضع مشروع التعديل

٣- إقرار التعديل

واشتراط صيغ خاصة لكل مرحلة مع اعتماد علاقة تكاملية اشتراطية بيــن المراحل الثلاث يثبت أن الطوائف تتشدد في الحفاظ على معاهدة التحالــف والتعــاون القائمــة بينها بحيــث لا يتمكن أحــد الأطراف من تعديلها بمفرده مهما اختلت موازين القوة الواقعية.

فنجــد أن اقتراح التعديل مثلاً ووفقاً للمادتين ٧٦ و٧٧ يمكن أن يعود إمــا إلى رئيس الجمهوريــة (م٧٦) أو إلى عشرة من النواب (م٧٧) على أن يوافق على اقتراحهم أكثرية الثلثين من مجموع الأعضاء الذين يتألف منهم المجلس قانوناً... بعــد اقتراح التعديل سواء عبر الطريق الأول أو عبر الطريق الثاني يحال الاقتراح إلى الحكومة التي يجب أن توافق عليه

بأكثريـة الثلثين ثـم تضع مشـروع التعديل وتوافق عليـه بنفس الأكثرية الموصوفـة ثم تحيل المشروع المقترح كتعديل إلى الهيئة العامة لمجلس النـواب لإقراره. ومهم أن نشيـر إلى أن للحكومة أن تعترض على اقتراح التعديـل وأن تعيـد الاقتـراح إلى المجلـس (م٧٧) فإذا أصـر المجلس بأكثريـة ثلاثة أرباع مجموع الأعضاء الذي يتألف منه قانوناً كان لرئيس الجمهوريـة الخيـار بين إجابة المجلس إلى رغبتـه أو الطلب من مجلس الوزراء حله وإجـراء انتخابات جديدة... هذا التشابك والتعقيد وحقوق النقض المفتوحة والأكثرية الموصوفـة المشترطة عند كل خطوة تظهر أننـا لا نتعامل مع «**دستـور**» بالمعنى العادي في «**الدول**» بالمعنى السائد والمعرف من قبلنا مسبقاً. صحيح أن جميع الدول تشترط أصولاً خاصة لتعديل دساتيرها وقد تكون أصولاً متشددة لكن الدلالة في الدول غيرها من الاتحادات التشاركية نظراً لاختلاف ماهية النص موضوع التعديل.

رابعاً: حـول ما يمكن ان يكون نتيجة....

ننتهـي مما بحثنـاه الى أنه «**لا دولـة**» في لبنـان بالمعنى الاندماجي الذي يلغي الحواجز بين الفئات، هناك بل اتحاد تشاركي يعزز الحواجز ويكرسها منعاً للانفجار. وعليه تكون علاقة الحزب بولاية الفقيه علاقة مألوفـة في إطـار نظام سياسي تشاركـي يؤكد الهويـة الذاتية للكيانات ويعززها، لا أنها عائق يحول دون اندماج الحزب في الدولة كما زعم بعض الناقدين، فأي عائق يحول بين المتحقق والمعدوم عن أن يندمجا؟؟

وزيادة في التحديد فنحن ندعي أن ولاية الفقيه بالمعنى المقرر في البحوث الاجتهادية ليست إلا ولاء طرفياً أو شكلاً من أشكال ممارسة «**السلطة**» الداخلية في إطار كيان – طوائفي مشارك في تشكيل الاتحاد العام للطوائف وفاعل في إدارته وهو يأتلف مع أشكال ممارسة السلطة الداخلية لسائر الأطر الكيانية – الطوائفية المجاورة والمتشاركة معه.

وهذا أمر مشروع ومفهوم تماماً، ففي كل مرة لا يكون فيها «**المجتمع متجانساً على غرار المجتمع البريطاني ولا مميّزاً ومذرراً كما في الحالة الفرنسية حيث من المفترض أن يمنح المواطن ولاءه للدولة**[1]**، وفي كل مرة لا يكون هناك دولة كاملة ولا مركز تكون الولاءات الطرفية معترفاً بها تماماً ومعتبرة كولاءات مشروعة، ففي هذه الحالة ليس المجتمع هو الذي يؤمن تماسكه الخاص، ولا الدولة هي التي تسير المجتمع، بل ترجع هذه المهمة بالعكس إلى الفئات المتعددة التي تنجم عن الانقسامات المتراكبة، هذا التوصيف يفترض أيضاً وجود إجماع داخل كل فئة من الفئات التي تتبادل الاعتراف بنخبها وتترك لها أمر التوافق فيما بينها**[2]**. وهكذا لا تتماثل الفاعليات لا بالمجتمع**

(١) بادي برتران، بيار بيرنيوم، سوسيولوجيا الدولة، ص١٢٠، م.س.

(٢) Berry, Brain: «Political Accommodation and Compositional Democracy». British Journal of Political Science, October ,١٩٧٥.

بأسره ولا بالدولة ولا بالطبقات الاجتماعية، بل بخصوصيتها الطائفية حصراً.

هذا الواقع المطبق في سويسرا مثلاً والممارس في لبنان ليس نموذجاً مصداقه الحصري علاقة حزب الله بولاية الفقيه، إنما هو نموذج معمم لدى جميع الطوائف. ويمكن التدليل على ما نقول بالعشرات من الأدلة التاريخية والسياسية. ولإثبات المدعى نشير إلى أن الكنيسة المارونية بما هي ولاية دينية مارست عبر تاريخها وما تزال تمارس نموذجاً مطابقاً لولاية الفقيه. فتاريخياً أكدت الكنيسة المارونية ذاتها كسلطة دينية لكيانيةٍ مستقلةٍ لها عليها الولاية العامة المطلقة عبر سلسلة من الإجراءات وصفها الباحثون على الشكل التالي: «**يؤكد متّى موسى أن إدراك الموارنة لأنفسهم كجماعة منفصلة وفريدة ضمن (لبنان) تشكل خلال أوائل القرن التاسع عشر وأصبحت الكنيسة تعكس الخليقة المارونية، فيما يمثّل البطريرك السلطتين الدينية والدنيوية**»[1]... ويشير ألبرت حوراني في كتابه «**أيديولوجيا الجبل**» إلى أن الجانب الأصلي والدائم للوعي الذاتي الماروني كان «**لطائفة مترابطة، والكنيسة المسيحية تعيش وحدها في ظل هيئتها الحاكمة الخاصة بها وتحمي نفسها...**»[2]. هذه الأيديولوجيا التي يصفها

---

(١) Maati Mossa, the maronites in History Syracuse: Syracuse university pre، ١٩٨٦، p.٢٨٤.

نقلاً عن: أيزنبرغ، لورا، عدو عدوّي، الصلات الصهيونية اللبنانية، ترجمة، رضاي سلمان، ص٥٦، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ط٢، ١٩٩٧.

(٢) أيزنبرغ، لورا، عدو عدوي، ص٥٦، م.س.

«**حوراني**» ما لبثت أن تطورت وتدرجت نحو «**مفهوم الأمة**» أو «**القومية المارونية**» المرتبطة عضوياً بالحماية الغربية لا سيما بالحماية الفرنسية، فطوّر الموارنة وعياً تاريخياً لأنفسهم وإحساساً بالمصير المشترك، ناظرين إلى أنفسهم على أنهم شعب مستقل معتبرين أنفسهم «**مجموعة قومية**» إن لم يكن «**أمة**»[1]. وقد أدّى هذا الشعور الناشئ عبر الكنيسة وتحت مظلتها إلى أن رأى الموارنة في أنفسهم «**جماعة مميزةً إتنياً ودينياً**» ما أعطى عمقاً تاريخياً وفلسفياً للكيان السياسي الماروني الداخلي المنفصل والمستقل عملياً.

وهل يمكن أن تسمى هذه الممارسات باسم آخر غير السيادية الداخلية التي نرغب في إثباتها كنظيرٍ لولاية الفقيه التي يرى بعضهم أنها تعيق اندماج حزب الله ومن خلفه الشيعة في «**الدولة المزعومة**»؟

هذا النهج لا يزال نهج الطوائف والمذاهب التي تملك أشكالها السلطوية الداخلية الخاصة التي تميزها وتحفظ كيانيتها في مقابل الآخرين. إذاً علاقة الحزب بولاية الفقيه ليست علاقة غريبة أو جديدةً على الكيان السياسي اللبناني مع الإشارة إلى أن الحزب يؤكد دائماً أن ولاية الفقيه لا تتدخل في إدارة الشؤون التفصيلية أو ممارسة الأعمال السيادية لا بالأصالة ولا بالنيابة بل تقر المشروعية الدينية للأعمال فقط تبعاً لتشخيص أهل الخبرة.

(١) شولتزه، كريستين، دبلوماسية إسرائيل السرية في لبنان، ص٣٠ وما بعدها، شركة المطبوعات للنشر، بيروت، بدون تاريخ.

يمكـن أن نقدم المئات من الأدلة علـى ما أكدناه من هيمنة الولاءات الطرفيـة ومشروعيتهـا الواقعية لدى جميع الطوائف لـو أردنا ذلك، إلا أننـا نعتقد أن ما ذكرناه فيـه الكفاية لإثبات ما عرضناه في مقدمة هذا البحث.

المواطنية وولاية الفقيه في مجتمع متعدد (لبنان نموذجاً)

الدكتور بلال نعيم[1]

أ - مقاربة مفهوم الوطن:

الوطن مكان ينتمي اليه الانسان ويُنسب اليه، إما لأنه موطن آبائه وأجداده السالفين، وإما لأنه ولد وعاش فيه، وإما لأنه سكنه الى حد يسمح بنسبته اليه. والوطن ليس مكاناً فحسب، بل هناك منظومة من التفاعلات العاطفية التي تجعل الانسان يحنّ الى المكان، ويطمئن فيه، ويتحيز لرموزه ويتعصّب له، ويسالم من سالمه ويعادي من عاداه.

وفي اللغة الوطن يستبطن الإقامة مع الاستقرار والطمأنينة. وقد أقر الشرع ما ذهب إليه العرف في مفهوم الوطن إلا أنه أضاف بعض المحددات بأن الوطن هو ما يحملك، ما يوفر لك أسباب العيش، المكان الذي تقدر فيه على التعبير عن رأيك وأن تحقق طموحاتك دون ظلم أو قيد أو معوقات.

ومن جملة النصوص التي يمكن الاستدلال بها:

«**قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض، قال أوَلم تك أرض الله واسعة فتهاجروا فيها**» / الآية تفيد الدعوة للهجرة الى

---

(١) باحث اسلامي

المكان حيث ينتفي الاستضعاف وتتاح للإنسان فرصة الاختيار والتعبير والتنمية (وهي من مقوّمات الوطن).

«**الفقر في الوطن غربة، والغنى في الغربة وطن**» حديث للإمام علي عليه السلام. الفقر هو أحد أسباب عدم الاستقرار، فلو كان الإنسان فقيراً في وطنه فهو حالة غربة حقيقية لأن من مزايا الوطن أن تتوفر فيه أسباب العيش.

فالوطن إذاً ليس انتماءً بلا شرط، بل هو انتماء بشرط شيء أو أشياء ترتبط بحياة الإنسان وقدرته على توفير أسبابها ومقوماتها.

ب- بين الوطن الخاص والأرض الوطن:

الاستخلاف الإلهي للإنسان كان في الارض، عموم الأرض، شرقها وغربها وجميع أبعادها واتجاهاتها، «**هو الذي استخلفكم في الارض واستعمركم فيها**». والمسؤولية الملقاة على عاتق الإنسان تمتد لتغطي مساحة الأرض. وعملية الاصلاح الواجبة يجب أن تشمل مساحة الأرض كما أن خطورة الفساد تكمن في الحيّز الذي تشغله من الارض، من هنا كان الذّم لبني اسرائيل في إفسادهم في عموم الأرض (في الماضي وفي المستقبل).

والانتماء الى الأرض، إلى العالم، له ارتباط وثيق بطبيعة النهج الإلهي القائم على رحمة الله الشاملة للعباد جميعاً وللكائنات عموماً، والذي تجسد (أي النهج) في أن رسالات السماء عالمية حتى لو نزلت في أطر

جغرافيــة محددة، وأن الرسالة الجامعــة والمصدقة لها (أي الإسلام) نزلــت للعالميــن جميعاً وليظهر على الدين كلــه (أي على كل ما يدين به الإنسان من فلسفات وأفكار وتوجهات).

والانتمــاء الــى الأرض، أي عالميــة الانتمــاء، هو مــن خصوصيات الإســلام العظيــم الذي يوجــه أتباعه نحو فــك قيود الأنفــس والخروج مــن العصبيات ولوازمها ومد الارتباط وشبكــة العلاقات مع الانتماءات البشريــة المختلفة دون حواجــز العرق واللون والجنــس واللغة والأزمنة والأمكنة والخصوصيات (وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا).

وإن الانتمــاء إلى الأرض أي العالميــة لا يتنافى بأي حال من الأحوال مــع الانتماء الأول إلــى الأسرة، والثاني إلى المحيــط القريب (البلدة / المنطقــة) والثالث إلى الوطن والرابع إلــى الإقليم والخامس إلى الأمة، بــل إن عالمية الإنتماء تتفاعل إيجابــاً مع تلك الانتماءات وهي الحاضنة لهــا والتي تصنع المنــاخ المؤاتي لحسن أداء الحقــوق المترتبة على كل انتماء، وهكذا نصل الى نتيجة مؤداها: «**الانسان عالمي الانتماء بحسب تكوينــه الفطري ينزع تبعاً لنشأته التدريجيــة إلى انتماءات تفصيلية لا يفترض أن تتنافى أو تتضارب مع عالميته وإنسانيته**».

ج- الوطنية والإسلامية:

إن الوطــن يعــود إلى مقولة «**الأين**»، أي إلى المــكان، والمكان وجوده كمــا كل الممكنات اعتباري وليس للمكان قيمة ذاتية وإنما بحسب نسبته

وارتباطه بالانسان، والقيمة الحقيقية هي لأهم ممكن في الوجود أي الإنسان فكما أسلفنا في المقدمة فإن الوطن ما يقيم فيه الانسان على نحو الطمأنينة والثبات ويترعرع فيه وينمو بلا معوقات وتتوفر فيه مقومات الحياة، وليس هناك مكان في هذا العالم له قيمة تفوق قيمة الإنسان، بل إن أي مكان يأخذ قيمته بحسب نسبته إلى الإنسان، وكلما كان الإنسان عظيماً كان المكان الذي ينتمي إليه عظيماً.

وإن عظمة الانسان الحقيقية تكمن في انتمائه الى الحق، الذي هو المقدس ذاتاً وبلا أي لحاظ، وكلما كان الإنسان أكثر حقانية كان أكثر مقاماً وتعظيماً، والعكس كذلك، حيث الابتعاد عن الحق هو منشأ انعدام الكرامات، وإن وجود الإنسان بالحق، كما إن سلب وجوده لا يتم إلا بالحق (ولا يقتلون النفس التي حرّم اللّه إلا بالحق).

وإن جدلية العلاقة بين الإنسان والرسالة منشؤها هذا الانتماء المشترك المفترض إلى الحق، فكون الرسالة هي موصلة الإنسان إلى الحق بمنهجها وأحكامها فإنها تأخذ قداستها من هذه الحيثية (أي إبلاغ الإنسان مأمله وهدفه وغايته) وعندما يدافع الإنسان عن الرسالة فإنه بذلك يدافع عن الحق ويدافع عن الانسان (عن نفسه) لأن الجنبة الأساسية الملحوظة في الرسالة هي في استمرارية السلوك الانساني إلى الحق فيترتب مما ذكر: أن قيمة المكان تؤخذ من الإنسان وأن قيمة الإنسان تكون بقربه من الحق وامتثاله له، فلو ربطنا مباشرة بين المكان وبين الحق نصل إلى أن شرافة أي مكان في مدى توفير الأسباب لانتشار

الحق ولتحققه، وبما أن الإسلام هو النموذج الحق (الهدى ودين الحق) الأمثل، فإنه يعلو على كل مكان وعلى نفس الإنسان مهما بلغ (إن كان دين محمد لم يستقم إلا بقتلي...)، لأن الإسلام هو المنهج الحق الموصل للإنسان الى غايته ولولاه لتعذر هذا الهدف ولانتفت الحكمة من وجود الإنسان (فالدفاع عن الاسلام هو دفاع عن نهج الحق المحقق لغاية الانسان فهو دفاع عن الانسان وعن الإنسانية).

وبالتالي فإن مشروع الإسلام في حقانيته هو المقدم وصاحب الاولوية المتصدرة كل أولوية وعليه يقاس المكان والزمان والإنسان وباقي المفردات.

وإن الانتماء إلى الإسلام لا يعني مجرد الانتماء إلى بلاد المسلمين، إنه الانتماء إلى أمة الإسلام باعتبارها الإطار الاجتماعي الحاضن للاسلام والحامل للوائه، وإن الانتماء الى أمة الإسلام هو انتماء إلى الأمة الوسط التي تقف في منتصف عالم الإنسان بلا تطرف ولا إفراط ولا تفريط لتعيش الحجية والشهادة مع كل البشر على اختلاف صنوفهم (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً). وهذه الوسطية تقرب المسافات والأمكنة وتحتضن الخصوصيات ولا تتنافى معها، فلا مجال للقول بالتنافي بين الانتماء إلى الإسلام (كأمة) وإلى الوطن كجغرافيا وحتى كتاريخ.

وما يمكن أن يحصل عند التنافي لجهة الحكم لا لجهة الانتماء وهذا ما سيتضح في النقطة ما قبل الأخيرة حول الانتماء الى حزب اللّه (ولاية الفقيه) والى الوطن (التعارض والتلاقي).

د- لبنان الوطن بمشخصاته الجغرافية:

إذا كان المكان هو ما بالاعتبار فمن باب أولى أن ما يحدده المعتبرون أو المقسمون هو ما بالاعتبار أيضاً، لأن الحدود الجغرافية سواء الطبيعية منها أو السياسية إذا كانت مدعاة لنشوء الأوطان على نحو مستقل بفعل العوامل التاريخية، أو بفعل فاعل كما حصل بالنسبة لتقسيم الدولة العثمانية بعد سقوطها، فكلا الأمرين بالاعتبار لا بالحقيقة. فقبول أو رفض الجغرافيا التي حددت الوطن لا يكون بلحاظ أنها بفعل سايكس –بيكو ؛ فالذين قسموا الدولة العثمانية لا بد وأنهم لحظوا القدرة على السيطرة، وعزل الشعوب بعضها عن بعض وتحويل المصالح الضيقة إلى مصالح ذات أولوية ومقدسة، لكن في نفس الوقت قد يكون في جملة ما لحظوه أيضاً إمكانية التقسيم الفعلي، على خلاف ما يحصل اليوم لأن المقسّم هدفه التقسيم القسري الذي يحدث تشققات وبالتالي اضطرابات بما يسمح بالارتهان للمقسم من الأطراف كلها، لكن هل هذا ما حصل بالنسبة للتقسيم في بلاد الشام والذي نتجت عنه البلاد الثلاثة أو الأربعة المعروفة ؟!

وهنا لا بد من الاستنجاد بالتاريخ لفهم اللحاظات التي على أساسها كان التقسيم وهل أن الولايات التي كانت تتبع تارة لعكا وطوراً لدمشق كانت تبعيتها ذاتية وقائمة على معايير عقلائية ثابتة بحيث إنها في التقسيم الجديد يجب أن تلحق بما كانت تلحق به من ذي قبل وعليه

يبقـى لبنان الجبـل مع بعض الساحل، أو أنه لا يبقـى لأن مقومات نشوء الوطـن الدولة لا تتوفر فـي هذه الجغرافيا المستحدثـة؟ وإذا عدنا الى التاريـخ أيضا فقـد وردت تسمية لبنان في الزمـن السحيق حتى قيل أن أحد الأحجار التي بني منها أساس الكعبة على يدي آدم عليه السلام كان من لبنــان (رواية الطبري)، وإن لبنان كان مشهوراً عبر الأحقاب المتعاقبة بانه بر الشام، وقيـل إنه جبل عامل الذي استوطنته تلك القبيلة اليمنية بعـد سيل العرم الـذي أصاب مملكـة سبأ قبل الاسلام بعـدة قرون من الزمن، ممـا يشير الى إمكانية وجود محددات لهذا الاسم (لبنان) قبل حصـول الفـرز النهائي الذي قد يكون قد أهمـل أو أضاف أجزاءً خلال هذا الفرز.

وإذا كـان لبنــان الجغرافيا متمايزاً قبل حصول الفـرز، وجاء الفرز ليحافـظ إلى حد كبير على هذا التمايز فـلا ضير من اعتماده مع بقائه على الاعتبارية (لكونه مكاناً على نحو عام، أو مكاناً تم تحديده وتسميته بلبنان).

هـ- الشيعة في لبنان:

لقد تعاقب على لبنان فـي مرحلة ما قبل الاستقلال سلطات متعاقبة ودول وممالـك، وكـان لكل سلطـة أو نظام علاقة مع مكونـات الاجتماع المستوطـن الأرض المسماة لبنــان وهذه العلاقـة بإيجابيتها وسلبيتها كانـت تحكم الهجرات الداخليـة والخارجية للتجمعـات الطائفية. ومن

الخصوصيات المشتركة للسلطات المتعاقبة أنها كانت تلحظ مواقع القوة الداعمة للطوائف فتأخذها بعين الاعتبار في سلوكياتها تجاه كل طائفة. وكان ديدن كل طائفة في لبنان أن تحتمي بقوة إقليمية أو عالمية من أجل أن تنأى بنفسها عن التجزير والتقتيل والتشريد إلا الطائفة الشيعية التي لم يكن لها داعم أقليمي أو دولي في الأزمنة الغابرة مما سبب لها كل صنوف القتل والتشريد والتهجير، وذلك إما على يد السلطة القائمة أو على يد قوة مدعومة من السلطة القائمة أو على يد قوة مدعومة من قوة نافذة ومؤثرة على السلطة القائمة.

بحيث إن الطائفة الشيعية تعرضت لصنوف الاضطهاد المتعاقب الذي لولا سنة الدفع والتدافع وسنة حماية الحق في أهله لكان الشيعة في معرض الانقراض أو التعديل في الانتماء المذهبي على نحو شامل (حصل على نحو متفرق) أو الهجرة شبه الكاملة من لبنان.

وفي كل المراحل لم يتقوَّ الشيعة على شركائهم في الوطن بأي قوة خارجية، وحتى اللحظة الأخيرة، فحين أفاد الشيعة من الوجود السوري في لبنان ليس لأنهم سبب لوجود السوري في لبنان بل كان مما ترتب على هذا الوجود تقوية مواقع الشيعة.

وعلى العكس من مسألة التقوي بالخارج فإن الشيعة دفعوا ضريبتين:

الأولى: التسلط والاستبداد والطغيان والاضطهاد.

الثانية: المقاومة المباشرة أو غير المباشرة للإحتلال والاستعمار والانتداب.

وبقيت الطائفة الشيعية تدفع هاتين الضريبتين حتى زماننا الحاضر حيث تحول الاستبداد الى حرمان وإهمال وإغفال لمناطقهم وتجمعاتهم وتحول الاحتلال الى عدوان فعلي مباشر متواصل طالت آثاره كل الوطن لكن على نحو خاص المناطق ذات الاغلبية الشيعية فاستنهضهم دينهم وثقافتهم وكذا حبهم للوطن وتمسكهم بالأرض من أجل المقاومة للدفاع عن لبنان حتى حققوا الانجازات الكبرى لكل لبنان ولكل لبناني حتى بات لبنان يعرف بالبلد الذي قاوم الاحتلال وانتصر عليه.

فالشيعة عندما كانوا ضعفاء، مستضعفين، مشردين، كانوا يدافعون عن لبنان، والشيعة عندما كانوا متوسطي الحال والأوضاع دافعوا عن لبنان، ومن باب أولى بعد أن يدافعوا عن لبنان بعدما أصبحوا أقوياء وها هم في حرب تموز يدفعون ضريبة الدم العظيمة لصيانة البلد وحمايته.

اذاً لم ينتظر الشيعة من الوطن الذي انتموا اليه حق الانتماء أن يوفر أسباب الكرامة والعيش بل هم الذين انبروا لتحقيق الكرامة لهذا الوطن ولم يضرهم أن سلطاته وحكوماته المتعاقبة أهملتهم فإنهم عندما حققوا العزة لم يحجبوها عن مناوئيهم ومضطهديهم فكانوا بذلك أفضل مصداق للوطنيين وللإنتماء الحق الى الوطن.

و - هل للشيعة مشروعهم الخاص في لبنان؟!

إن الشيعة وفي السياق التاريخي والأحداث والتطورات كانوا مناضلين من أجل الوصول الى حقوقهم كمواطنين، ومن كان حاله كذلك كيف يمكنه أن ينشىء المشروع الخاص ؟ !

كما ان التطورات التي عصفت بلبنان وتحديداً موضوع تهجير عدد كبير من الفلسطينيين إليه ونشوء المقاومة الفلسطينية مع ما ترتب على ذلك من الناحيتين السياسية والأمنية على البلد عموماً وعلى الجنوب على نحو خاص رتب استحقاقات خاصة على الشيعة كمجتمع داخل الكيان اللبناني حيث باتت مناطقهم عرضة للاعتداءات الاسرائيلية المتكررة ولنشاط المقاومة بفصائلها المتعددة والتي تتبع جهات ذات أهداف سياسية خاصة، كما أن مناطقهم في الأساس كانت تعاني من مشاكل الاهمال والحرمان، كل ذلك جعل الشيعة أمام تحديات مصيرية تطال البلد وتطالهم على وجه خاص، فنهضوا في المرحلة الأولى بقيادة الإمام موسى الصدر من أجل مهمتين كبيرتين:

- مقاومة الاحتلال
- مقاومة الإهمال

وبعد قيام الثورة الاسلامية في إيران وفي لحظة تاريخية بالغة الحساسية تمثلت بالاجتياح الاسرائيلي للبنان والذي كان يهدف الى صهينة لبنان وإدخاله في المشروع الاميركو-اسرائيلي في المنطقة، في هذه اللحظة التاريخية واستكمالاً لمهمتي المقاومة ورفع الاهمال،

ولكن مع تصدر لأولوية المقاومة العسكرية للاجتياح ، كان نشوء حزب الله كمقاومة ثم كتنظيم ومؤسسات. وانتقل الشيعة بفعل هذا الناشئ الجديد الى مرحلة متطورة من الفعل والقوة والتأثير والتحكم. لكن المتأمل في كل ما حصل يجد أن الشيعة كانوا في موقع ردة الفعل الذي فرض عليهم قيامهم ونهوضهم ومقاومتهم ولم يصنعوا هم هذا الواقع بأنفسهم ولم يكونوا بصدد التخطيط لإنتاج مشروع خاص وكانت المقاومة هي الأداة لهذا المشروع بل إن هذه المقاومة كانت معلولاً للاحتلال، وكان تطور أدائها وقوتها وسلاحها بفعل المهمة الشاقة للمواجهة الشرسة مع العدو المتغطرس. من هنا فإن الحديث عن الدولة داخل الدولة هو محاولة للتهرب من المسؤوليات الملقاة على عاتق الدولة في المقاومة والتنمية، فالشيعة قاوموا لأن الدولة كانت عاجزة مفككة والشيعة أنشأوا مؤسساتهم المدنية (الاجتماعية، التربوية...) الخاصة لأن الدولة أهملتهم وغضت الطرف عن احتياجاتهم ومتطلبات حياتهم كمواطنين ، فبات الشيعة ومن يمثلهم مجتمعاً مدنياً متفوقاً وناشطاً في ظل نظام ضعيف وقاصر. والسؤال يجب أن يتحول الى الجهات الطائفية الأخرى التي أنشأت مؤسساتها الخاصة بالرغم من إمساكها بمؤسسات الدولة وبالرغم من تجيير إمكانات الدولة لمصالحها فهذه الجهات هي الأكثر اتهاماً بالمشاريع الخاصة الفئوية. واذا عدنا الى المشروع الخاص، فيمكننا التحدث عن ذلك بدءاً من تحول الشيعة الى قوة قادرة على إنتاج المشروع الخاص، فما هو هذا المشروع ؟..

إن الشيعة في لبنان يشكلون مجتمعاً يغلب عليه الطابع الديني المنتمي الى نهج اسلامي عملي ينشطون في سبيل تجسيده وتظهير التزامهم به من خلال قيامهم بالواجبات الدينية الملقاة على عاتقهم، من هنا كانت مقاومتهم للاحتلال واجباً يمثل فريضة الجهاد التي هي أحد فروع دينهم وعقيدتهم، لكن هذا الجهاد يخدم في الدفاع عن الأمة في صراعها مع أعدائها ويخدم في حماية الوطن من العدو الطامع في أرضه ومياهه وخيراته. فعندما يقوم المجاهدون بواجبهم من منطلق إيمانهم بالله عز وجل لا يعني ذلك انفصالهم عن الصراع القومي ولا عن الدفاع الوطني بل إنهم تمثلوا في ذلك بأقدس ما ينتمون إليه وهو الحق فلا ضير من إطلاق تسمية المقاومة العربية أو المقاومة اللبنانية على الفعل الجهادي الذي أرتأى أهله تسميته بالمقاومة الاسلامية.

ولمشروع المقاومة مفاعيل ومترتبات وآثار تطال الثقافة والتراث والتربية والأمن والسياسة والاقتصاد وكل أبعاد الحياة. فبعد أن قدمت المقاومة نموذجها الجهادي الطليعي لا يمكن عزلها عن معلولاتها وآثارها وأي محاولة في ذلك تكون مؤامرة على المقاومة وعلى ناتج الحق الذي تمثله وعلى الوطن وسيادته واستقلاله الحقيقيين.

اذاً يمكن الحديث عن المشروع المتكوّن عبر الصيرورة والسياق التاريخي بدءاً من التحول نحو المقاومة التي نشأت ثم تصاعدت ثم انتصرت، لكن هذا المشروع وبعد التملي في النظر إليه يتضح أنه مشروع الحق في قبالة الباطل، وليس مشروعاً فئوياً خاصاً. وأكبر دليل على ذلك

هو الاستقطاب والانفعال مع هذه المقاومة التي لم تنحصر في الشريحة الطائفية والمذهبية الخاصة بالمقاومة بل تعدتها إلى الأطر الانتمائية الأخرى داخل لبنان وفي المحيط العربي وفي الأمة وعلى امتداد العالم ، وبما انه مشروع حق وبما أن الانتماء الى الوطن والدفاع عنه وحمايته من الواجبات التي فرضها الحق، فإن التقاطع يصبح واضحاً بين مشروع الشيعة ومشروع الدولة (الوطن) حيث يكون هو نفسه وليس أمراً خاصاً لخدمة فئة الشيعة في لبنان. فالدفاع عن الوطن حق والدفاع عن حقوق الأمة حق، والانتماءات إلى هذه العناوين في الصميم الفعلي لها هو انتماء الى الحق، لأن الإنسان في الأصل وبحسب الفطرة لا يمكنه أن يحصر نفسه في إطار زمان أو مكان ولا بدّ أن ينتمي الى الحق في سعته الوجودية «**يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه**».

ز -لبنان المتمايز وأهميته للمشروع الحق:

للحق معاييره ومؤشراته ومحدداته، فمن جملة محدداته رفض الظلم والوقوف مع المظلوم ونشر العدالة، رفض الطغيان والاستكبار، نشر الامن والسلام والطمأنينة في الناس وغير ذلك.

ومن الحقائق الملازمة للتاريخ الصراع بين الحق والباطل الساري في الزمن سريان الدم في عروق البشر بغض النظر عن حدة الصراع ورتابته.

ومن مشيئات القدر أن يكون لبنان من حيث الموقع الجيو- استراتيجي

في المكان الذي يحتم عليه وعلى ساكنيه التصدي لأحد عناصر الباطل في المنطقة المتمثل بالاحتلال الاسرائيلي لفلسطين مما جعله في موقع المجابهة مع الباطل أي في خندق الحق. فإذا ما انبرى أهل الحق في لبنان للتصدي لهذه المسؤولية فإنهم قاموا بذلك لإيمانهم بواجب الجهاد من جهة ولأن الأرضية اللبنانية تسمح لهم بذلك، هذه الأرضية القائمة على التعدد وعلى المسافة القائمة بين النظام والمجتمع وعلى هامش الحريات المتاحة ولولا ذلك لم تكفِ المسؤولية ولا الاحساس بها وبواجبها من أجل القيام بها وأدائها، بل إن موقع لبنان وخصوصياته وتمايزه كلها عوامل ساعدت على نشوء المقاومة وفي استمراريتها وفي تصاعدها وفي تحقيقها للانجازات (والتجارب التاريخية في المحيط والأمة شواهد على ما نقول).

وهذا يعني أن لبنان يمثل وطناً ويمثل الأرض الصالحة للحق في مشروعه، وعندما شكل لبنان هذه الحيثية فلكونه على هذه الشاكلة وعلى هذا النموذج، فلو قدر لنا أن نعيد صياغة لبنان وتركيبه من جديد، فإن متطلبات الحق في الأمد المنظور ومشروعه القائم تفرض هذا النموذج وهذا التركيب القائم، وإن العبث بلبنان كحدود أو مكونات ديموغرافية يمكن أن يطيح بتلك الأرضية الصالحة لنشوء مشروع الحق وبالتالي بالمشروع كله.

فإذا عدنا للحديث عن العلاقة بين قدسية الشيء ومدى ارتباطه بالانسان ومن ثم بالحق نجد أن لبنان الوطن، والجغرافيا، والنموذج

القائم والخصوصيات له من الشرافة والقداسة بمدى ملاءمته وتوفيره للمنـاخ المؤاتي للحق في نموذجيته وفي قيامـه وانتشاره، وبما أن لبنان بحدوده القائمـة وتركيبته الحالية موائم للمشروع الحق فيجب علينا أن نحافظ عليه في الخصوصيات القائمة. ويكون لانتماء المؤمن إلى لبنان الوطـن بعدان: أحدهما ما هو بالاعتبار المحض كانتماء أي شخص إلى وطنـه على امتداد من العالم والثاني ما هو بالاعتبار المشوب بالحقانية لما يمثله لبنان الخاص من أرضية صالحة للقيام بأداء الواجب الحق.

ح - المواءمة بين الانتماء الى ولاية الفقيه والانتماء الى الوطن لبنان:

عندما أصبح الشيعة قوة فاعلة ومؤثرة في واقع المنطقة وفي الداخل اللبنانـي فإن العامل الأساسي هـو امتثالهم نهج الامام الخميني قدس سره وإيمانهم والتزامهم ولاية الفقيه، تلك النظرية السياسية الحديثة لنظام حكـم اسلامي معاصر والتي أسس الامام الخميني قدس سره وفق مبادئها جمهوريـة اسلاميـة حديثة ومعاصـرة تعتمد الأصـول الاسلامية وتلبي متطلبـات العصرنة من احتضان العلـم والعلماء والعمل من أجل التقدم والتطور والرفاه.

ومن خلال ولاية الفقيه أصبح للشيعة في لبنان ميزة إضافية، ليست انتمـاءً جديـداً بل هي نفس انتمائهـم الى الإسلام الأصيـل، لكن الأمر الجديـد هو التـزام أحكام الولاية والـذي قد يظهر منـه أحياناً التباين

والتنافي بين التزامين:

- التزام الأحكام الصادرة عن ولاية الفقيه
- التزام المهام المترتبة عن الانتماء للوطن (اي المصالح الوطنية وامتثالها).

وبما أن ولاية الفقيه هي الممثلة للنهج ذي الأولوية بحسب ما تقدم، فإن المتبادر الى الذهن هو تقدم حكم الولي على المصلحة الوطنية إلا مع توافقهما لأن التقديم لا يحصل إلا في حالة التزاحم والتباين. هذا من جهة المقابلة بين الالتزامين، ثم تعدت الاشكالية هذه المقابلة لتصل الى قضية نقل الولاية وتصديرها وتعميمها كنظام حكم إسلامي مع الاستفادة من القوة المتراكمة بفعل إنجازات المقاومة لإقامة جمهورية إسلامية على شاكلة ولاية الفقيه في لبنان.

ويرد على النقطة الأولى (أي تقديم حكم الولي الفقيه على المصلحة الوطنية اللبنانية) عدة إشكالات:

أ- ان الولي الفقيه عندما يحكم يأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات الزمانية المكانية وهي من شروط كونه فقيهاً ولياً، ولا بد أن يلحظ في هذا السياق ما يرتبط بخصوصيات لبنان الوطن وبما يحيط به وما يرتبط بموقعه على الخارطة الجيواستراتيجية للمنطقة. (أي أن لبنان الوطن بمكوناته وخصوصياته داخل في تشخيص موضوع الحكم وفي توجيه الحكم)

ب- ان الولي الفقيه عندما يحكم فإن مناطات الأحكام ترتبط

بمصلحـة الإسلام وليس بمصلحة إيـران، ومصلحة الإسلام يجب بحسب المبدأ أن لا تتناقض مع المصالح الوطنية لأن في الحقانية ويشتركان بها. فالمنطق يفرض التمييز بين الأحكام الولائية ذات الموضوعات العامة وبين تلك التي ترتبط بأقطار معينة، حيث تدخل خصوصيات القطر في طبيعة الحكم، وفي هـذا الأمر يتساوى لبنان مع إيـران ومع باقي الدول، ولا يجب الخلـط بين حكم الولي الفقيـه الذي يلحظ مصلحة الحق في كـل الأحوال مع لحاظ الخصوصيات المكانية في الحكم وبين المصلحـة الخاصة لإيران كدولة إسلاميـة تنتظم وفق نظام ولاية الفقيه.

ج- ان المصالـح العليا أياً تكن طبيعتها ومناشئها يمكن تقديمها علـى أنهـا مصالـح وطنيـة كما هـو الحـال بالنسبـة للدولة الإسلاميـة ذاتهـا حيـث قـد يظهر علـى نحو سطحـي وجود تبايـن بين مصلحة إيران كدولـة ومصلحة النظام الإسلامي والإسلام في مسألة مـا. والحقيقة أن كل المصالح الحقيقية غيـر الشكلية هـي مصالح وطنية ولو كانـت طبيعتها قومية أو دينية. وكذلك الأمر بالنسبـة للبنان، فهناك مصالح حقيقية يجـب التباني عليها وعلـى ضوئها يمكن الحكـم على الأفراد بمدى محافظتهم أو مخالفتهم للمصالح الوطنية لكن أن تقوم

كل فئة بتحديد مصالح وفقاً لرؤيتها ثم الإعلان عنها على أنها هي المصالح الوطنية ثم على ضوئها تريد كل فئة أن تحكم على الفئات الأخرى تبعاً للمصالح التي حددتها بالمواطنة والوطنية سلباً أو إيجاباً فهذا لا يمكن البناء عليه، وفيما خص لبنان على وجه التحديد فإن التنوع في الطوائف والمذاهب يلازمه تنوع في الرؤى حول المصالح الوطنية، وإن الجهة المتسلطة والحاكمة والنافذة تحاول أن تفرض رؤيتها حول المصالح الوطنية وتقدمها على أنها هي الفعلية والحقيقية وعلى الآخرين تبنيها وامتثالها والتغني بها، ولأجل ذلك نجد تهافتات كثيرة حول مفهوم الوطنية والوطنيين فكلهم يدعيها وكلهم يسلبها عن الآخرين.

وعلى سبيل المثال: كل اللبنانيين أو معظمهم يجمع على اعتبار عدم توطين الفلسطينيين مصلحة وطنية للبنان، لكن إذا سألت هؤلاء أو أكثرهم كيف يمكن الوصول إلى هذه المصلحة تجدهم غير معنيين بذلك، فإذا قلت لهم إن المقاومة وسلاحها شرط وعامل هام في تحقيق هذه المصلحة فإذا كان أحدهم مؤيداً للمقاومة قَبِلَ ذلك وإذا كان غير مؤيد لا يوافق على هذه المقولة، لأن المصلحة الوطنية حتى مع الإجماع عليها فإن النظرة إليها تبقى متفاوتة بين جهة وأخرى.

ونحن اذ نتحدث عن المقاومة في لبنان، فإن هذه المقاومة حتى

في صراعها مع الكيان الغاصب خارج النطاق الجغرافي اللبناني هي مصلحة للبنان، لأن هذه المقاومة تفرض ردعاً على الكيان وتجعله يحسب ألف حساب لأي عدوان، ولأن هذه المقاومة لا تريح العدو وتجعله قلقاً وكذلك مجتمعه وتقلص من اندفاعة المستوطنين والمهاجرين وفي حال استطاعت أن تحقق إنجاز تحرير جديد فإنها تساعد على تأكيد حق العودة وعلى عدم التوطين أي على تحقيق مصلحة وطنية عليا.

كما ترد على الأمر الثاني (مسألة تعميم تجربة ولاية الفقيه واقامة الحكم الاسلامي) في لبنان عدة اشكالات:

١. إن اقامة حكم إسلامي على شاكلة ولاية الفقيه لا يمكن أن يحصل بالإكراه بل لا بد أن يحصل برضا غالبية المجتمع لأن الولاية تقوم على العدالة ومن لوازمها الحرية والاختيار ومن مقتضياتها قبول الناس على نحو عام بنظام الولاية، فالإسلام يقوم على حرية اختيار المنهج فكيف يفرض نفسه على الناس بالقوة؟

٢. ان غالبية المجتمع اللبناني وفق التركيبة الحالية لا تسمح بإقامة نظام حكم إسلامي وفق نظرية ولاية الفقيه لأن هذه النظرية يؤمن بها الشيعة المتدينون وهم جزء من الشيعة الذين هم جزء من المسلمين الذين هم جزء من الشعب اللبناني فكيف يمكن فرض منهج نظام حكم يتبناه جزء من جزء من الشعب اللبناني؟

٣. ليس من الأهداف المحددة للحزب أو الشيعة إقامة حكم إسلامي على نمط ولاية الفقيه حتى يكون السعي لتهيئة الأسباب امراً واجباً ومنه السعي لتغيير الخارطة الديموغرافية في لبنان، وعندما نتحدث عن الأهداف فالحديث ليس فقط عن المعلن منها بل عن المضمر أيضاً.

٤. ان فرض إقامة حكم إسلامي في لبنان يعني تغيير التركيبة، وهذه التركيبة ضرورية كأرضية لمشروع الحق المنطلق من هذا البلد، فعندما نأتي لنغير التركيبة لإقامة نظام حكم نعتقده الأصلح والأقرب للحق فإننا نضرب العامل الأساسي في قيام مشروع الحق في لبنان.

فإذاً هناك تعارض وتنافٍ بين الأمرين ومن حيث المبدأ هذا لا يمكن أن يحصل فيعني أن الفرضية غير صحيحة.

ومن جهة ثانية فإن تعميم ولاية الفقيه في حال إمكانه هو تعميم لنهج ولفكر النظام وليس نشراً أو ترويجاً للدولة ومكونات الدولة، فالدول والأوطان تبقى على حالها وعلى خصوصياتها حتى مع القدرة على إعادة الفك والتركيب من جديد، لأن الاوطان الناشئة بفعل العوامل التاريخية والقومية إذا كانت قائمة ومستقرة على حالها فلمَ السعي للعبث بأحوالها؟ واذا كان نشوؤها بفعل عوامل اصطناعية لم تسمح بالاستقرار فلا بد من إعادة النظر بحدودها وإعادة تركيبها من جديد على عوامل

أكثر رسوخاً بما يسمح بالثبات والاستقرار والطمأنينة. فالانتماء الى الأمة الاسلامية أو إلى الإسلام الأصيل إلى ولاية الفقيه لا يمكن أن يكون انتماءً إلى الدولة أو إلى الكيان بل هو انتماء الى الفكر والى النظام القائم على اساسه مع الحفاظ على الأوطان والكيانات القائمة.

وفي ظل العولمة ومع التغير في مفهوم الدولة النظام وليس في مفهوم الوطن فإن التكتلات التي يجب أن تقوم لإنتاج عالمية مقابلة أو لمواجهة آثار العولمة القائمة هي تكتلات تقوم على تجاوز الحدود لا على ضربها بحيث لا يبقى انتماءات وهويات وإشارات دخول وغير ذلك. فالعولمة التي تفرض قيام التكتلات في ظل التغير في شمولية الدولة النظام وفي علاقته مع مكونات المجتمعات المدنية لم تتجاوز الأوطان كمفهوم قائم على عناصر تفاعلية ايجابية في الغالب وهكذا وحدة الأمة الاسلامية لا تعني ضرب الحدود وإلغاءها بل تعني التوجه المشترك والاقتصاد المشترك والدفاع المشترك وغير ذلك بما يحقق أهداف الأمة ويقوّي واقعها ويصونها ويدافع عن ثرواتها ومقدراتها.

وهكذا في كل انتماء الى قومية أو إلى محيط أو مجتمع أوسع، فتجاوز الحدود لإقامة المنظومة المشتركة في المبادئ أو في المصالح لا يعني بالضرورة كسر حدود الأوطان والتلاعب بها وعدم احترامها، فمع الحدود القائمة يمكن للإنسان في الوطن أن يتفاعل ويتصدى للقضايا الكبرى للمحيط العربي أو للأمة الإسلامية أو للمستضعفين على امتداد العالم.

ط - الخلاصة والخاتمة

يتحصل من مجموع ما تقدم أن لبنان بحدوده القائمة يشكل وطناً للشيعة ينتمون إليه ويدافعون عنه، ويتشاركون مع المكونات الطائفية والمذهبية الأخرى في العيش المشترك وفي صناعة التنمية وإنتاج أسباب الحياة الكريمة. ويشكل لبنان للشيعة الأرض الصالحة لقيامهم بواجبهم الديني بما لا يتنافى مع مصالحهم الوطنية على قاعدة عدم التباين بين الأمرين لاشتراكهما في الحق، وإن المزايا التي يختص بها هذا الوطن ويقوم عليها ضرورية جداً لمشروع الحق في المنطقة، وعلى مستوى العالم والمتمثل بالمقاومة والممانعة والمواجهة مع مشروع الاستكبار ومع رأس حربته (اسرائيل) وبالتالي فإن العبث بهذه المزايا قد يضر بالمشروع الحق، ومن جملة ذلك التعديل والتغيير في المكونات الديموغرافية زيادة أو نقصاناً. من هنا يجب رفض تقسيم لبنان كما يجب رفض التوطين فيه للحفاظ على مزاياه الصالحة لخدمة الحق وأهله في سعيهم لإقامة هذا الحق الذي يستبطن حكماً مصالح الانسان والاوطان.

ويتحصل أيضاً أن الانتماء إلى الوطن في قضاياه الحقة والانتماء الى ولاية الفقيه انتماءان غير متعارضين لأنهما يشتركان في الماهية الحقة لكليهما، وعند التعارض لا بد من أحد أمرين: إما أن هناك مغالطة في فهم المصالح الحقة للوطن وإما أن هناك مصالح عليا للحق تتعدى الجغرافيا والنطاقات والكيانات.

